Renovatio

Genova - luglio - settembre 1970 - anno V - numero 3

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

XVI FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - luglio - settembre 1970 - anno V - numero 3

SOMMARIO

* L'ORA DI PIETRO.

327 *Un'intervista al cardinale Journet: cattolicità ed ecumenismo.*

ARTICOLI:

337 **Francesco Spedalieri** - Giustizia e peccato originale nel commento patristico di Genesi III, 15.

NOTE:

— Ecclesiologia

377 *Raimondo Spiazzi* - La Chiesa comunità di carità.

— Teologia e linguaggio

389 *Edoardo Benvenuto* - Una via ortodossa all'eresia.

— Filosofia

398 *Giorgio Fabbri* - La compresenza del passato e del futuro nell'universo reale.

405 *John N. Deely* - Evoluzione biologica e teoria della scienza (I).

— Politica

419 *Oddo Bucci* - Significato teologico della crisi dell'ideologia.

LIBRI:

429 **Recensiti:** « Der Glaube der Kirche » di M. Schmaus / « Primado y colegialidad » di A. Anton / « Grande muraglia, grande metodo » di J. Schickel / « L'uomo non è solo » di A. J. Heschel / « Eden y paraiso » di J. Errandonea / « Interventi sul documento dell'episcopato italiano "Matrimonio e famiglia oggi in Italia" » di autori vari / « Investimenti e sviluppo economico a Genova alla vigilia della prima guerra mondiale » di G. Doria / « Le salut incarnation ou mystère pascal chez les pères de l'Eglise de saint Irénée à saint Leon le Grand » di J. P. Jossua / « Cristianesimo di massa o di élite » di J. Daniélou e J. P. Jossua / « Parlare di Dio » di J. T. Ramsay / « La preghiera secondo i catechismi della Riforma » di K. Barth / La Chiesa e la civiltà moderna » di M. F. Sciacca / « Biblical words for time » di J. Barr / « Space, time and incarnation » di T. F. Torrance / « Ateismo e secolarizzazione » di autori vari / « La fin de Jerusalem » di P. Pringent / « Le nozze mistiche di san Francesco e madonna povertà ».

460 **Ricevuti.**

POSTILLE:

463 La morale dei moralisti *(Gianni Baget Bozzo)* - Ancora su sinodo episcopale e maggioranze vescovili *(Luigi M. Carli)* - Ordinazioni anglicane ed ecumenismo *(Gianni Baget Bozzo)* - Garaudy o l'esportazione del dialogo *(Oddo Bucci)* - La dottrina sociale della Chiesa come ideologia *(Gianni Baget Bozzo).*

472 —

L'ora di Pietro

Quanti scrivono di religione e di cristianesimo, si autodefiniscono teologi. Non sempre meritano questo titolo, perché esso non si basa solo su una laurea od un insegnamento, ma su un modo limpido, coerente e fedele di pensare colla Chiesa e di vivere nella Chiesa. Sono dei raccordi precisi ed impegnativi colla Chiesa, che determinano la qualità di teologo.

Una turba errante ci porta verso la notte. Non diciamo che siano decadenti o ignoranti. Forse non sempre sono in mala fede, ma certo ci portano verso la notte, non verso la luce. Hanno oscurato Dio e non mancano tra loro taluni che si affannano a indicarci i succedanei di Dio.

Hanno — non i veri teologi, gli altri — oscurato la Chiesa. La pensano presente quando l'umanità rifiuta il reale e vi sostituisce una idealizzata e inafferrabile immagine di se stessa. Il divino è esattamente questa superiore forma di umanità, vissuta ad un tempo come presente e pure ancor da realizzarsi. Questa comunità non ammette più gerarchie se non provenienti dalla conoscenza di questo uomo superiore e dal servizio di esso. Non si parla più di verità; si accetta come valore la sola attività « sensibile pratica » di Marx: pertanto non si parla più di « ortodossia », bensì di « ortoprassi ».

Che meraviglia, allora, se qualcuno nega chiaramente che il magistero si estenda anche alle verità di ordine morale? Questi sono errori da bambini, non da pensatori! Per essere tali, bisogna dire ben altro, ci vuole una categoria più grande e di più alto livello: occorre arrivare ad una visione globale della Chiesa che la intenda non come regno di Dio, ma solo come l'autocoscienza di un divenire umano in cui Dio è presente solo in quanto « di-

mensione infinita dell'uomo ». Il « divenire della storia » è il « divenire di Dio ».

Chiesa, magistero, papa, gerarchia, morale tradizionale, celibato... tutto condannato al rogo. Ed anche se qualcuno non lo nomina o non capisce che la logica di quello che dice l'obbligherebbe a nominarlo, nel bel mezzo di questo rogo c'è Dio. Allora si capisce perché nel gran rogo bruciano tutti gli ideali dell'uomo, pur sempre in attesa di superiori realtà, che si sostituiscono con la droga e gli allucinogeni.

Il fatto è impressionante. Il disordine è al tal punto che un autorevolissimo rappresentante della « nuova teologia » ritiene che ogni pensiero sia ortodosso, se considerato nell'ambito dei valori che gli sono propri.

Al di là c'è il popolo buono e fedele, che implora di poter nutrire la propria fede con semplicità e chiarezza. Sa di soffrire e per questo chiede di sperare. Sente i frutti dell'odio e per questo chiede di amare: deve andare ad attingere alle fonti inquinate? Le fonti inquinate sono cisterne dissipate.

Basta con questi predicatori. E' al magistero che bisogna rivolgersi ormai e i teologi non possono considerarsi fonti genuine; se non in quanto vi si sottomettono, lo traducono, lo salvaguardano. Certo esistono buoni teologi: Dio aumenti la forza della loro voce nello splendore della loro obbedienza.

Ma, il magistero dove è pienamente certo? La Chiesa docente può senza dubbio insegnare infallibilmente, ma lo può fare se è con Pietro.

E' dunque necessario ritornare al centro; alternativa di questo ritorno è solo la demolizione di tutto, uomo compreso.

E allora? Questa è l'ora di Pietro.

UN' INTERVISTA AL CARDINALE JOURNET

"Cattolicità ed ecumenismo„

CHARLES JOURNET è nato a Ginevra nel 1891: è cardinale dal febbraio 1965. La sua opera «L'Eglise du Verbe incarné» rappresenta uno dei maggiori apporti all'ecclesiologia contemporanea. Il suo contributo alla teologia speculativa ha toccato vari argomenti, sempre con vivo interesse alla teologia della storia e al momento storico della teologia. Dirige la rivista «Nova et vetera».

Il cardinale Charles Journet è stato uno dei grandi teologi dell'ecclesiologia di questo secolo. Nella sua sintesi l'elemento divino e l'elemento umano della Chiesa del Verbo incarnato sono stati espressi nella loro unione.

Mentre ci troviamo di fronte a correnti che si rifanno ad un'immagine ecclesiale tanto diversa e che ci dànno una chiesa in cui Dio è atteso o nascosto e l'uomo ridotto alla sua dimensione esteriore e sociale, è di conforto per tutti riascoltare espressa con sapienza la dottrina di sempre.

Un ecumenismo improprio ha abusato della speranza dell'unità dei cristiani per offrirci una immagine non autentica di essa.

Il riproporre il volto autentico dell'ecumenismo è al tempo stesso disperdere i fantasmi di una falsa unione e vedere apparire tra le ombre del tempo la città di Dio.

Per questa ragione abbiamo chiesto a un così autorevole ecclesiologo di riproporci l'autentico volto della cattolicità presentandoci quello del vero ecumenismo e criticando l'ecumenismo improprio e aberrante.

1. RENOVATIO — *Qual'è, secondo V. E., la fisionomia concreta di una prospettiva ecumenica conforme alla fede cattolica?*

JOURNET — E' nella pienezza del suo essere che la Chiesa è inviata a tutte le nazioni e guidata all'incontro della parusia. E' perciò impossibile che essa sia divisa e frantumata in se stessa e nella sua struttura. Ma essa è divisa e frantumata nel cuore di coloro che, nel corso dei secoli, si sono separati da lei. Si sono determinati degli scismi e, in occidente, proprio sul punto centrale dell'eucarestia.

Una chiesa, una comunità dissidente, è fatta di tre elementi in mutua interazione: prima di tutto, la parte del tesoro di Cristo che essa conserva; poi un principio di dissidenza, che tende a disgregare questo tesoro, e, in senso opposto, le visite dello Spirito Santo che tendono a ricondurla all'unità piena. In ragione dei doni cristiani che esse conservano, le chiese e le comunità separate possono continuare a rappresentare, a rendere presente, in una misura senza dubbio deficiente, parziale, segnata da un limite costitutivo, l'indivisibile Chiesa di Cristo. Questa sussiste integralmente sotto la gerarchia, dove la Chiesa ha il suo centro d'origine: ma si riconosce presente — ed è una gioia segreta per essa — ovunque opera qualche dono autentico di quel Cristo di cui essa è il corpo. Possiamo ricorrere all'esempio del sole, che sussiste nel suo

nucleo incandescente, ma è presente ovunque giungano i suoi raggi: o all'esempio dell'uomo, che sussiste nella sua persona ma è presente ovunque giunga la sua influenza. Tale è l'insegnamento del concilio. Nella *Lumen gentium,* il concilio afferma: « Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa, cattolica ed apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la sua resurrezione, diede da pascere a Pietro, affidandone a lui ed agli altri apostoli la diffusione e la guida, costituita e organizzata in questo modo come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorché al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica ». A sua volta, il decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio* afferma: « Le Chiese e comunità separate... non sono affatto prive di significato e di valore in riferimento al mistero della salvezza », ma prosegue: « La virtù di questi mezzi deriva da quella pienezza di grazia e di verità che è stata affidata alla Chiesa cattolica... Infatti, solo per mezzo della cattolica Chiesa di Cristo, che è strumento universale di salvezza, si può ottenere tutta la pienezza dei mezzi di salvezza».

2. RENOVATIO — *Non ha V. E. notato la presenza in alcuni teologi che si dicono cattolici di un tipo di ecumenismo spurio? Ed, eventualmente, potrebbe V. E. descrivere la fisionomia di tale ecumenismo?*

JOURNET — Il concilio stesso aveva messo in guardia contro il pericolo di deviazioni: « Niente è più estraneo all'ecumenismo quanto quel falso irenismo, dal quale ne viene a soffrire la purezza della dottrina cattolica e ne viene oscurato il suo senso genuino e preciso » *(Unitatis Redintegratio,* n. 11). Un certo spirito accomodante, non avvertito al principio, può poi spingere in questa direzione, sino a far allontanare, poco a poco ma palesemente, dalla fede cattolica. Si finirà allora col dire che la Chiesa di Pentecoste, la Chiesa apostolica primitiva, inviata a tutti i popoli ed a tutti i secoli, s'è spezzata di fronte alla difficoltà. Essa è sopravvissuta solo trasformandosi ed esiste oggi in una plurità di chiese e di comunità, di cui nessuna può aspirare da sola a farsi riconoscere come l'unica Chiesa di Cristo. Il reciproco confronto tra queste chiese può farle giudicare come più o meno autentiche: ma si tratta al massimo di differenza di gradi. Esse sono frammenti di una unità perduta: la Chiesa del Verbo incarnato, la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica, che noi diciamo romana perché è stata confidata a Pietro, non fa eccezione a questa legge. I singoli frammenti non possono che essere equivalenti: che essi dunque prendano coscienza di questo stato di cose e confessino

umilmente la loro sostanziale eguaglianza. Il loro còmpito sarà allora di superare delle differenze che non possono essere che dei reliquati storici, delle accidentalità, per ritrovarsi in una unità nuova, una unità « ecumenica ». Si comincia infatti già a parlare di « parrocchie ecumeniche ».

3. RENOVATIO — *Ma i teologi cui ci si riferisce non si richiamano forse abitualmente ai testi che V. E. cita, particolarmente a* Lumen gentium, *c. 8?*

JOURNET — Veramente, in un tempo come il nostro, che ha una sensibilità così attenta per i problemi di ermeneutica, questo è un fenomeno sorprendente. Consideriamo da un lato quel che dice il concilio e dall'altro quello che si pretende che dica. Vediamo prima quello che dice il concilio: la Chiesa di Cristo sussiste indivisa e indivisibile nella Chiesa cattolica affidata a Pietro. Essa riconosce con gioia nelle comunità separate la presenza più o meno efficace di elementi che compongono la sua stessa dote: ma con dolore riconosce che questi vi si trovano come frammenti, come parti separate, segnate nella loro intrinseca qualità dallo stato di divisione dal tutto in cui si trovano. Ed ora vediamo ciò che si vuol far dire al concilio: la Chiesa cattolica riconosce nelle comunità dissidenti la presenza di elementi del tesoro cristiano: dunque questo tesoro si è spezzato, frammentato, sgretolato nel corso dei secoli: dunque esso non sussiste più da nessuna parte nello stato originario, indiviso ed indivisibile. La Chiesa cattolica riconosce così che essa e le chiese e comunità che essa chiama separate sono soltanto delle parti, dei frammenti: e in quanto tali, in quanto parti, sono essenzialmente equivalenti, egualmente lontane dall'unità antica oggi perduta. Ecco, si dice; « la nuova visione della Chiesa che si è sviluppata durante il concilio ».

4. RENOVATIO — *Che risposta ritiene V. E. di poter dare alla domanda posta da Karl Barth nel suo opuscolo* Ad limina apostolorum: *« Che significa, per la definizione di fratello separato, la nota di deficiente pienezza, quando poi si dice che per la stessa Chiesa cattolica è difficile esprimere la " pienezza della sua cattolicità " nella realtà della vita e sotto ognuno dei suoi aspetti? ».*

JOURNET — Dal punto di vista cattolico, il cammino del protestantesimo verso la verità del Cristo e verso l'unità che egli ha voluto per la sua Chiesa rimane imperfetto: il decreto sull'ecumenismo si preoccupa di ricordarlo ovunque tratti di un tema suscettibile

di dialogo. Quel che importa qui è prendere coscienza della natura di questa imperfezione. Un approccio può essere imperfetto perché non ha ancora raggiunto lo scopo: è sempre possibile, però, intensificare lo sforzo per conseguirlo. Questa imperfezione, che riguarda tutti universalmente, non è, propriamente parlando, un male, ma soltanto un minor bene. Essa non fa deviare dal fine: rappresenta invece il margine che ci separa ancora da esso. Connota la mancanza di pienezza che è propria di ogni procedere verso un possesso. In questo senso, essa è inevitabile e normale. Ma un approccio può essere imperfetto perché devia dalla retta direzione e sposta inconsciamente il fine. In questo caso, si ha uno svio di orientamento, una deflessione, una mancanza per privazione di ciò che è necessario, dunque un male, più o meno grave, un errore, che può anche essere involontario ed esente da colpevolezza. Tale è, dal nostro punto di vista, l'approccio del protestantesimo all'unità. Esso procede da un pregiudizio, da una certa lettura della Scrittura: è proprio una tale lettura della Scrittura che fa problema. La Scrittura può certo offrire luci numerose, preziose e salvifiche anche se letta nella prospettiva protestante. Tuttavia in tal caso essa non rivela il suo fondo più segreto. E questo fondo si riferisce al mistero stesso dell'incarnazione; al mistero del Cristo e del suo corpo mistico.

5. RENOVATIO — *Si può, riconoscendo con V. E. l'assoluta buona fede dei cristiani divisi tra di loro, sostenere che vi è un doppio orientamento possibile del movimento ecumenico: uno retto, l'altro deviato?*

JOURNET — Rispondo con una domanda: l'unità indivisibile della Chiesa di Pentecoste, della Chiesa apostolica si è rotta in se stessa e per sempre o invece si è spezzata soltanto in quelli che si sono separati da essa, nei quali è dunque oggi presente soltanto in uno stato di divisione? L'orientamento del movimento ecumenico può essere considerato come retto o come deviato, secondo la risposta che si dà a questa domanda. La risposta non fa per noi dubbio. L'ecumenismo autentico, l'ecumenismo così ardentemente desiderato, non può risultare che da un salto in avanti, da un lato dell'indivisibile Chiesa di Cristo che, procedendo nel tempo sotto la mozione onnipotente dello Spirito Santo, prenda coscienza sempre più viva, più commossa, più trepida, anche, del suo *mysterium* di Sposa immacolata e di corpo mistico di Cristo: e dall'altro lato, delle chiese e delle comunità da lei separate, nella misura in cui, sotto la mozione dello Spirito, si lascino impegnare in un movimento che superi le loro previsioni e tenda a far loro raggiungere l'una ed unica Chiesa di Cristo trasportata verso la parusia.

6. RENOVATIO — *Quali sono, nel pensiero di V. E., le conseguenze di una deviazione dell'orientamento ecumenico?*

JOURNET — Ciò condurrebbe a quello che i suoi partigiani hanno chiamato « la nuova visione della Chiesa che si è sviluppata durante il concilio ». Tutte le proprietà e le note della Chiesa di Cristo, la sua apostolicità, la sua unità cattolica, la sua santità saranno reinterpretate per essere adattate alla nuova ecclesiologia. Ad esempio: poiché, secondo la nuova ecclesiologia, l'unità è quella offerta da chiese separate riconosciute come essenzialmente equivalenti, la nuova teologia sacramentaria dovrà ammettere l'equivalenza essenziale delle eucarestie e dei ministeri e avvallare il desiderio di una intercomunione generalizzata.

La teologia del magistero ecclesiastico giungerà a sostenere, in vista di preparare l'unità degli episcopati sul piano ecumenico, che l'autorità suprema non risiede in due soggetti inadeguatamente distinti, il papa preso personalmente da un lato e il papa unito al collegio episcopale dall'altro, ma in un soggetto unico: la collegialità, che potrà, se lo giudica opportuno, incaricare il papa dei còmpiti esecutivi. Recentemente Hubert Jedin scriveva su questo argomento: « Quello che manca, non è una formula nuova, escogitata dai teologi, perché un nuovo concilio la sanzioni, ma l'applicazione pratica della dottrina della collegialità. Questa non può essere tuttavia contenuta nei limiti della concezione sinodale della Chiesa antica, né può eliminare il primato di giurisdizione definito dal primo concilio Vaticano, o limitarlo ad un semplice potere esecutivo. Si debbono invece cercare le forme nuove della collaborazione delle conferenze episcopali con l'autorità centrale. La collegialità della Chiesa non può in nessun modo divenire una democratizzazione: ciò sarebbe il semplice trasferimento nella Chiesa di modelli sociologici propri di altri campi. La Chiesa ha una struttura fondamentale immutabile » (Die Kirchengeschichte als Fundstelle des Glaubens, in « Seminarium », 1970, n. 1, p. 87).

7. RENOVATIO — *Come pensa V. E. che la preghiera del Salvatore per l'unità* (ut unum sint) *sia realizzabile?*

JOURNET — Penso che essa sia già realizzata, ma che ci è chiesto di supplicare con ardore perché lo sia ogni giorno di più. E questo si compie simultaneamente in tre piani. Il compimento supremo, la realizzazione suprema della preghiera del Salvatore per l'unità è già iniziata oltre il tempo, nella patria: unità senza limite, che rende impossibile ogni ombra di divisione, dove male e peccato non hanno più parte; dove non c'è più discordia, dolore, senescenza, morte. Ma la preghiera del Salvatore per l'u-

nità è esaudita già in questo esilio temporale, in cui, secondo la parola dell'apostolo, « noi camminiamo grazie alla fede e non grazie alla vista » (2.a Cor. V, 7). Infatti, dopo aver detto: « Affinché siano uno in noi », il Salvatore ha aggiunto: « Affinché il mondo creda che tu m'hai mandato » (Giovanni, XVII, 21). Essa si realizza nel tempo quando il Cristo, entrando in contatto attraverso i poteri sacramentali e giurisdizionali, versa su di essi la grazia pienamente cristica e cristificante. La grazia sacramentale è infatti orientata a fare degli uomini che siano per vocazione non solamente dei salvati dal Cristo e nel Cristo, ma, se gli sono fedeli, dei salvatori degli altri nel Cristo e per il Cristo. Questo è l'infallibile compimento quaggiù della preghiera del Cristo per l'unità. E' la Chiesa in atto compiuto: più o meno ardente nelle differenti età secondo il ritmo di affusione in essa dello Spirito, ma sempre portatrice nel suo cuore di un fuoco inestinguibile d'amore: più o meno numerosa nei suoi membri, ma sempre una per natura, di una unità divina e cattolica. E' impossibile che qualche segno della sua misteriosa unità non giunga fino al mondo, perché esso possa credere, se lo vuole. Nell'universo della salvezza, la Chiesa in atto pieno, stretta attorno al Cristo, è come il nucleo solido d'una nebulosa in formazione. Essa coinvolge nel suo movimento tutti coloro in cui può risiedere la fede viva e la divina carità, tutti i giusti, tutti i salvati che sono dispersi nella notte di un errore per essi invincibile. In virtù dell'appello autentico della grazia che è in essi, questi giusti tendono a congiungersi con il Cristo e con la sua unica Chiesa. Ma il loro errore invincibile li costringe a rimanere sul piano visibile a delle formazioni religiose parzialmente deviate. Spiritualmente essi sono già nella Chiesa, all'inizio della sua realtà: ma la loro ecclesialità è non visibile, o meglio visibile soltanto agli angeli. Più si crede al valore delle grazie che attirano nel segreto ogni uomo che viene in questo mondo a Cristo ed alla sua Chiesa, più si crede anche alla realtà, all'ampiezza, allo splendore nascosto della Chiesa in atto iniziale e tendenziale. Ciò è come una terza realizzazione (ma incoativa, incompiuta) della preghiera del Salvatore per l'unità. E si soffre ancor di più al pensiero di tanti malintesi, il cui spessore è divenuto insuperabile a tanti uomini di buona volontà, così da render loro impossibile di presentire e di scoprire il vero volto della Chiesa.

Quale resurrezione per tutto il mondo se, di colpo, la Chiesa, in atto tendenziale e ancora divisa, potesse passare, con tutte le sue risorse, alla piena luce della Chiesa pellegrina, ma costituita nella pienezza del suo atto, integro e perfetto!

ARTICOLI

Giustizia e peccato originale

nel commento patristico di Genesi III, 15

FRANCESCO SPEDALIERI

In Palestina, nella seconda metà del secolo primo era diventato quasi un luogo comune attribuire al peccato di Adamo la morte e l'inclinazione al male (1).

Questa attribuzione induce san Paolo a mettere in antitesi il primo uomo e Cristo. E nella *epistola* del pseudo-Barnaba troviamo il primo tentativo di un argomento di ritorsione basato su *Genesi* III, 15; ecco il testo:

> « Ancora, essendo Israele sottoposto a strage Mosè fa una immagine di Gesù, che doveva patire e avrebbe vivificato, (e) che nella figura sarebbe apparso (ad Israele) nello stato di morte (2). Difatti il Signore fece che tutti i serpenti li mordessero, e (così essi) morivano (giacchè in Eva la prevaricazione avvenne per mezzo del serpente), per convincerli ch'essi erano dati alla pena di morte a motivo della loro prevaricazione. Infine Mosè stesso, il quale aveva ordinato: *Non vi sarà in voi nè conflatile nè scultura come vostro dio,* fa proprio lui (la scultura) per additare il tipo di Gesù. Mosè, dunque, fa un serpente di bronzo e lo colloca con grande onore e con un bando convoca il popolo. Ivi perciò, convenuti pregavano Mosè affinchè domandasse per essi la loro guarigione. Ora, Mosè parlò a loro: *Quando* — disse — *uno di voi sarà morso, venga dal serpente posto sul legno e creda con fiducia ch'egli pur non vivendo può dargli la vita, e subito sarà salvo.* E così facevano. In ciò hai di nuovo la gloria di Gesù, che in Lui e per Lui sono tutte le cose » (3).

L'autore ci dà una parafrasi di *Numeri* XXI, 6-9 e il suo ragionamento si basa sull'affermazione che la morte è dovuta al peccato. Questa — dichiara il testo — ebbe inizio con la tra-

(1) Cfr. vol. I p. 38.

(2) Nell'originale greco si ha: *apololechnai,* cioè l'infinito del perfetto, che indica permanenza, stato.

(3) Cfr. l'edizione di Funk Fr. Xav., *Patres Apostolici,* vol. I, Tubingae 1901.

sgressione di Eva; e, poiché autore ne fu il serpente, Dio puniva, nel deserto, gli Israeliti con morsi di serpente per ammonirli che la morte, pure per essi, era dovuta alla loro prevaricazione.

Così, con il richiamo al capitolo terzo del *Genesi* si dà al morso del serpente un senso simbolico. E Dio per mezzo di Mosè nella figura di un serpente, senza vita e perciò morto — *on nécros* —, addita agli Israeliti il Salvatore, anche perché questi avrebbe avuto da soffrire. Quindi il serpente posto sul legno per l'autore dell'*epistola* è tipo ossia figura e simbolo di Gesù messo in croce; e ne è sottolineato lo stato di morte, per dare maggior risalto alla seguente antitesi: tutti i serpenti mordevano per infliggere la morte, il serpente posto sul legno, morto, ridava la vita.

Dio, poi, volle che *tutti* i serpenti — *panta òfin* — mordessero letalmente perché, come il serpente era stato per Eva causa di peccato e quindi di morte, così lo fossero anche per gli Israeliti tutti i serpenti.

Ma, perché proprio *tutti* e non solo alcuni oppure molti? Perché, ci sembra di dover rispondere, in III, 15 del *Genesi* il Figlio della Donna è contrapposto al serpente che aveva tentato Eva *(dià tou òfeos,* con l'articolo cioè determinato, il pseudo-Barnaba indirettamente addita pure la fonte della sua argomentazione, ossia *Genesi* III, 15.

Perciò qualche decennio dopo Giustino, nel suo *Dialogo col giudeo Trifone,* riprendendo il ragionamento (4) considera i serpenti che mordevano il popolo di Israele come la potenza — *ten dünamin* — del serpente che era stato causa del peccato di Adamo (5). Parla pertanto dei morsi del serpente; anch'egli afferma che il serpente posto sul legno era segno del Figlio di Dio crocifisso, che sarebbe stato inviato nel mondo; e così precisa il suo pensiero:

> « Dio invero, come ho detto prima, annunziava con questo l'arcano disegno di annientare la potenza di quel serpente che era stato causa anche della prevaricazione di Adamo; ma per i credenti in Colui che era additato dal segno ossia doveva essere crocifisso [annunziava] la salvezza dai morsi del serpente, i quali sono le cattive azioni, le idolatrie e altre prevaricazioni » (6).

(4) *Dialogus cum Tryphone Judaeo,* n. 91 e 94. Migne, *PG.* t. 6, col. 693-694 e 699-702.

(5) Come l'autore dell'*epistola,* così pure Giustino si rifà al c. III della *Genesi:* il primo per additare nell'insidia del serpente, tesa ad Eva, la vera causa della morte; il secondo anche per porre in risalto, e non senza motivo, il peccato di Adamo.

(6) *l. c.;* col. 699-700.

Già precedentemente egli aveva osservato che lo Spirito profetico non insegnava per mezzo di Mosè, di credere nel serpente, *sin dall'inizio* maledetto da Dio e che quale avversario sarebbe stato tolto di mezzo da Cristo (7); e perciò secondo lui segno propriamente non era il serpente, ma il legno che richiama la croce. In questo modo egli corregge il pseudo-Barnaba, riproponendo però subito dopo l'argomento su più solide basi.

Ci siamo altrove dilungati nell'esporre il suo ragionamento, che attenendoci fedelmente al testo possiamo così riassumere:

> Eva fu tentata dal serpente, quando essa era ancora vergine. Ora, secondo le Scritture Cristo, per mezzo del quale Dio annienta il serpente e gli uomini ad esso assimilati, si disse *Figlio dell'uomo* perchè figlio della vergine Maria: quindi il Figlio di Dio si è fatto uomo ed è nato dalla Vergine, affinchè la salvezza si compisse per la medesima via che aveva condotto alla colpa.

L'accento è posto sull'antitesi Eva-Maria a motivo della relazione, che l'una dice alla disubbidienza dovuta alla istigazione del serpente, e l'altra dice a Cristo.

Ora a proposito della prima relazione si noti come Giustino, pur sottolineando l'insidia del serpente tesa ad Eva, poco dopo attribuisca la morte congiuntamente alla disubbidienza di Adamo e di Eva. Invero, commentando il salmo 81 scrive:

> « Nella versione dei Settanta poi è detto: *Ecco voi come uomini morite, e come uno dei principi soccombete,* per dichiarare e la disubbidienza degli uomini, di Adamo dico e di Eva, e la caduta di uno dei principi, ossia di colui che è chiamato serpente [e] che rovinò con grande caduta per aver tentato Eva » (8).

E precedentemente aveva dichiarato che il genere umano è incorso nella morte e nell'insidia del serpente *per colpa di Adamo* (9). *Apò toù Adam* — dice il testo, ossia « ad opera di A-

---

(7) *ivi,* col. 693-694. Nel n. 112, col. 733-734, riprende e così ribadisce il suo ragionamento: « Tunc igitur populum servasse existimabitur serpens ille, quem Deus, ut jam dixi, diris ab initio devovit et ingenti gladio, ut clamat Isaias, sustulit? Sicque haec insipienter, ut magistris vestris placet, accipiemus: et non ut signa? Neque ad imaginem Jesu crucifixi referemus signum, cum et Moyses per manus expansas, una cum eo qui Jesu appellatione cognominatus est, etiam victoriam populo vestro confecerit?... Sed haec non sine multa mente ac mysterio a beato propheta facta et dicta sunt... ».

(8) *ivi,* n. 124, col. 765-766.

(9) *ivi,* n. 88, col. 685-686.

damo » e non, come si vorrebbe far credere (10), « a partire da Adamo ».

Ancora, spiegando il nome di *Satana* (11), dato da Cristo al tentatore (*Mt.* IV, 9), egli asserisce che il serpente *perché ingannò Adamo, presumeva riuscire anche contro Cristo.* Ma, se la prevaricazione di Adamo è nominatamente attribuita alla nequizia del serpente, e si dichiara che le conseguenze del peccato del primo uomo furono tali da indurre il diavolo a tendere insidie pure a Cristo, legittimamente si può e si deve dedurre che secondo Giustino la tentazione del serpente contro Eva era diretta contro il progenitore Adamo.

Infine egli senza alcuna esitazione asserisce che, se Dio avesse creato direttamente molti uomini — ossia se Adamo non fosse stato costituito capo responsabile del genere umano —, la presente economia di salvezza non avrebbe avuto luogo (12); dichiara che per i redenti Cristo è divenuto nuovo principio (13); e a proposito del giudizio universale, quando cioè il genere umano sarà giudicato nel suo insieme, afferma che il Figlio di Dio verrà di nuovo quale giudice indistintamente di tutti gli uomini sino allo stesso Adamo, incluso cioè — ci sembra di dover inferire — Adamo quale capo responsabile (14).

Dunque Giustino, dicendo che la vergine Eva diede origine alla disubbidienza e alla morte, così come Maria diede alla luce Cristo, il quale ridà la vita, intendeva parlare non tanto dell'atto peccaminoso di Eva, quanto della disubbidienza di Adamo alla quale è seguita come pena la morte.

---

(10) Così H. Rondet nel suo volume dal titolo: *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (*Le signe,* Fayard, Paris 1967), p. 38. In nota egli cita l'edizione francese di Archambault; non sarebbe però caduto in errore, se avesse confrontato il testo greco, e letto l'osservazione dell'editore del Migne, *PG.*, l. c., nota 51, col. 686.

(11) *ivi,* n. 103, col. 717-718. La voce satana, egli osserva, è un nome composito e significa il serpente che fa apostatare da Dio.

(12) *ivi,* n. 102, col. 713 B - 714 B.

(13) *ivi,* n. 138, col. 793-794: « Justus enim Nöe cum aliis hominibus, id est cum uxore et tribus filiis et filiorum uxoribus, qui numero octo erant, signum habuerunt diei numero quidem octavi, in quo Christus ex mortuis redivivus apparuit, potestate autem semper primi. Christus enim, cum primogenitus esset omnis creaturae, rursus etiam factus est principium alterius generis ab ipso regenerati per aquam et fidem et lignum, quo mysterium crucis continetur: quemadmodum et Nöe in ligno salvatus est aquis invectus una cum suis ».

(14) *ivi,* n. 132, col. 783 A - 784 A. L'espressione *inékris autoùr Adam* certamente non equivale a *sino ad Adamo,* ma intende sottolineare la posizione speciale del progenitore nei riguardi di tutto il genere umano. E si noti la differenza del modo, con cui Giustino parlando del giudizio particolare poco prima si era espresso: « ... sic tamen constabit omnibus concessum esse ut dii ac filii Altissimi fieri possint, aut pro se quemque et judicandum et condemnandum esse, quemadmodum et Adamum et Evam ». (n. 124, col. 765-766).

Sicché secondo il suo pensiero l'antitesi Eva-Maria si può più chiaramente esprimere anche con l'opposizione: Eva/Adamo: Maria/Cristo.

Infine si osservi come per individuare la donna predetta da Dio egli ricorre alla predestinazione della Vergine (15), e alla denominazione di *Figlio dell'uomo*, che è indicativa della missione che Cristo ebbe dal Padre, così come il nome di Pietro — egli asserisce — fu dato da Gesù a Simone per la rivelazione che questi aveva ricevuto dal Padre (16).

Così nella nascita dell'Uomo-Dio dalla Vergine Giustino addita l'adempimento della promessa fatta dal Padre ai progenitori, e la ritorsione contro il serpente dell'amicizia ch'esso aveva suscitato (17).

Oggi, ci si ostina ad ignorare tutto questo, e si assevera che la soteriologia degli apologeti non era originata né principalmente basata sulla considerazione del peccato di Adamo, come di una primordiale catastrofe. In merito ecco cosa scrive Henri Rondet:

> « Pendant les deux premiers siècles, ou du moins jusque vers le dernier quart du second siècle, la question du péché originel est encore très obscure. Ceux qui parlent d'Adam, de sa création de son péché, enchaînent immédiatement avec l'histoire universelle du péché. Adam et Eve ne sont pas plus importants qu'Abel et Caïn, Sem, Cham et Japhet et leur postérité supposée. Les récits de la Genèse, fondamentaux en ce qui concerne la création, sont le prélude d'une Histoire du peuple de Dieu dont l'aboutissement est la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, fils de Dieu et Sauveur des hommes. Le Christ nous arrache au péché et aux conséquences du péché, mais de ce péché tous sont responsables, et finalement le dernier responsable des malheurs qui ont fondu sur l'homme, c'est le diable, Satan, prince de ce monde et père du mensonge. Le récit de la chute n'est pas obsédant. Le dogme de la Rédemption n'est pas fondé en premier lieu sur le pêché d'Adam comme sur une catastrophe primordiale » (18).

Ma Giustino, come già si è accennato, espressamente afferma che la presente condizione del genere umano è dipesa dal peccato del primo uomo; e pertanto dichiara che il Figlio di

---

(15) *l.c.*, n. 100, col. 709 B - 710 B; cfr. n. 127, col. 773 B - 774 B, e il presente nostro studio, vol. I, pag. 138.

(16) *l.c.*, n. 100. Giustino osserva come l'appellativo *Figlio dell'uomo* equivale a Figlio di Maria; e per mettere in rilievo l'antitesi Eva-Maria, basa la sua argomentazione sul fatto — *cai gar*, dice il testo — che detto appellativo, come il nome di Pietro, è indicativo della missione che Cristo ricevette dal Padre.

(17) Cfr. vol. II, p. I, pp. 57-59.

(18) *l.c.*, p. 47.

Dio si è fatto uomo ed è nato dalla Vergine, discendente dai patriarchi: *ut qua via initium orta a serpente inobedientia accepit, eadem et dissolutionem acciperet.* Disubbidienza dovuta al serpente, la quale non è il peccato degli uomini, considerato nel suo insieme o nella sua universalità (19), bensì nominatamente la prevaricazione di Adamo.

Vi è di più. Nella *I Apologia,* indirizzata all'imperatore Antonino il Pio, egli dimostra la necessità del battesimo fondandosi sulla presente condizione del genere umano, dovuta e senz'ombra di equivoco da lui attribuita al peccato di Adamo:

> « Poiché noi tutti, ignorando [lo stato del] la nostra primitiva origine, con umido seme siamo nati, per legge di natura, dalla promiscua unione dei genitori e siamo cresciuti in mezzo a pravi costumi e perverse istituzioni: affinchè non restiamo [in tale condizione di] figli di necessità [la esistenza cioè dei quali è dovuta all'atto generativo] e dell'orrore, ma [siamo figli] di elezione e secondo la verità, e otteniamo nell'acqua [col battesimo] la remissione dei peccati commessi, sopra colui che vuole essere rigenerato e si pente dei peccati si pronunzia il nome del Padre di tutti e Signore Iddio... » (20).

Ignorando lo stato della nostra primitiva origine. Il testo cioè ribadisce la differenza sostanziale tra l'origine e la condizione presente del genere umano; quest'ultima dovuta e all'atto generativo che ci viene descritto con espressioni dure e umilianti, e alla concupiscenza anche dopo la venuta di Cristo causa di perversi costumi e di errori (21). E, poiché la generazione umana ebbe cominciamento solo dopo il peccato di Adamo e di Eva, ne segue che la presente condizione del genere umano risale al peccato dei nostri progenitori, e che l'ignorata nostra primitiva origine è lo stato di giustizia nel quale furono creati Adamo ed Eva.

Da principio invero, Dio — così nella stessa *Apologia* poco prima egli si era espresso — creò l'uomo dotato d'intelligenza e in grado di scegliere la verità e di agire rettamente, perché con le azioni si mostrasse degno del divino beneplacito e dive-

---

(19) Subito dopo e precisamente nello stesso contesto (n. 100, col. 711-712), Giustino afferma che Dio per mezzo di Cristo annienta il serpente e gli angeli e gli uomini che si sono resi simili ad esso: anche la disubbidienza quindi, causata dal serpente con l'insidia tesa ai progenitori ci è data come qualche cosa di distinto dal peccato considerato nel suo insieme o nella sua universalità.

(20) *Apologia I pro Christianis,* n. 61, *l.c.,* col. 421-422.

(21) *ivi,* n. 10, col. 341-342: « Quod enim non potuerant leges humanae perficere, id Verbum divinum praestitisset, nisi mali daemones sociam ad omnia et adjutricem adhibentes malam in unoquoque et variam natura cupiditatem, multa falsa et impia crimina, quorum nullius conscii nobis sumus, in vulgus sparsissent ».

nuto immortale ed impassibile, stesse e regnasse con Lui (22). E non voler ammettere questo stato di giustizia originale — egli poco dopo ammonisce — equivale a negare Dio e l'ordine morale (23).

Inoltre tale stato di giustizia nel quale furono creati Adamo ed Eva è detto *nostro*. Perciò, se per destinazione esso ci apparteneva, Adamo poteva e doveva trasmetterlo (24).

Dunque, a causa della prevaricazione del progenitore siamo figli dell'errore, siamo cioè divenuti per generazioni simili ad Adamo ed Eva dopo il peccato (25). E, poiché solo per mezzo della redenzione operata da Cristo possiamo divenire, per elezione, figli della verità, il battesimo ossia la rinascita è per tutti necessaria (26).

Concludendo, non ad un accurato esame di testi, ma ad insipienza ed errati preconcetti si deve se si osa anche scrivere:

> « Dans tous les manuels de théologie, on cite à l'appui du dogme du péché originel un texte de l'Apologie où Justin parle de la nécessité du Baptême. Ce texte note que nous naissons avec des inclinations perverses, mais il ne dit rien de l'origine de ce mal. Adam et Eve ne sont même pas nommés. Dans l'Apologie seul le démon est mis en relation avec l'universaliteé du péché » (27).

Per Giustino il credente appartiene a Cristo e in lui vi è Cristo, perché Adamo era di Dio e in lui vi era lo Spirito di Dio:

> « Mysterium igitur agni, quem Pascha immolare praecepit Deus, figura erat Christi, cujus sanguine, pro fidei in eum suae ratione, domos suas inungunt qui credunt in eum, id est seipsos, quoniam — *oti gàr* — illud plasma, quod Deus effinxit, nempe Adamum, domum fuisse afflati a Deo Spiritus, vos quoque omnes intelligere potestis » (28).

---

(22) *ivi*, col. 339-342.

(23) *ivi*, n. 28, col. 371-372: « Si quis autem haec Deum curare neget, is vel eum non esse astute profitebitur; vel si sit, pravitate gaudere aut lapidi similem manere dicet, nec quidquam esse virtutem aut vitium sed sola opinione haec ab hominibus bona aut mala judicari: quae sane maxima impietas et injustitia est ».

(24) Perciò nel *Dialogo con Trifone*, egli a proposito del giudizio universale afferma — come abbiamo già osservato — che Cristo verrà di nuovo quale giudice indistintamente di tutti gli uomini sino allo *stesso* Adamo.

(25) *Dialogus cum Tryphone Judaeo, l.c.*, col. 765-766: « Sed quia non in hunc usum verba illa nunc profero, sed ut vobis demonstrem Spiritum Sanctum exprobare hominibus quod, cum ita sint facti ut Deo similes ec perpessionis et mortis expertes, si mandata ejus servent, futuri sint, cumque eo honore sint dignati ut ejus filii vocentur, ipsi Adae et Evae assimilati mortem sibi ipsi conficiant... ».

(26) Giustino per dimostrare la necessità del battesimo aveva precedentemente addotto le parole di Gesù (*Giov.* III, 5) e il testo di Isaia (c. I, 16-20).

(27) H. Rondet, *l.c.*, p. 38.

(28) *Dialogus cum Tryphone Judaeo, l.c.*, col. 561-562.

* * *

A Eva e ad Adamo anche Ireneo oppone Maria e Cristo; ma scrivendo contro gli gnostici sorvola sull'argomento di ritorsione, e mette a sostegno della sua confutazione degli eretici la dottrina paolina della ricapitolazione di tutto in Cristo.

Questa si è compiuta con la generazione umana dell'uomo-Dio, la quale a bello studio da lui è pure definita come *la generazione della ricapitolazione di Adamo* (29). E, poiché con Adamo Cristo ricapitola in sé tutto il genere umano, come questo discende dal primo uomo, così pure la Vergine che ci ha dato Cristo. Anzi, se Adamo avesse avuto come padre un uomo e fosse stato procreato naturalmente, pure il secondo Adamo — quasi per assurdo e con un argomento *ad hominem* il santo vescovo conclude — sarebbe stato generato naturalmente, cioè da Giuseppe. Il binomio Adamo-Cristo dice conformità di relazioni nei riguardi del genere umano, basata sulla identità di natura tra il salvato e il Salvatore (30).

Perciò Adamo è detto da Paolo *tipo del futuro* per la predestinazione del genere umano, nella sua presente condizione di *uomo animale,* ad essere salvato *dall'uomo spirituale* ossia da Cristo (31). Per questo il Signore ricapitolò in sé il progenitore e si disse *Figlio dell'uomo, affinché come il nostro genere* [umano] *è stato assoggettato alla morte per la colpa di un uomo vinto* [dal serpente], *così parimente per mezzo di un uomo vincitore abbiamo la vita; e come la morte ottenne contro di noi la palma* [della vittoria] *per mezzo di un uomo, così per mezzo di un uomo riportiamo anche noi contro la morte la palma* [della vittoria] (32).

Ancora, il nemico da principio aveva dominato Adamo per mezzo di Eva: e il Salvatore è nato da una donna perché Maria

---

(29) *Contra Haereses,* l. III. c. 21, n. 10, *PG.* t. 7, col. 955: « ... ita recapitulans in se Adam, ipse Verbum exsistens ex Maria, quae adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis ».

(30) *ivi:* « Si igitur primus Adam habuit patrem hominem, et ex semine viri natus est, merito dicerent et secundum Adam ex Joseph esse generatum. Si autem ille de terra quidem sumptus est, et Verbo Dei plasmatus est, oportebat id ipsum Verbum recapitulationem Adae in semetipsum faciens, ejusdem generationis habere similitudinem. Quare igitur non iterum sumpsit limum Deus, sed ex Maria operatus plasmationem fieri? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio quae salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine ».

(31) *ivi,* c. 22, n. 3 col. 958: « Unde et a Paulo *typus futuri* dictus est ipse Adam; quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semetipsum fabricator omnium Verbum praeformaverat, praeformante Deo primum animalem hominem, videlicet ut a spiritali salvaretur. Cum enim praeexsisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans ».

(32) *ivi,* l. V, c. 21, n. 1, col. 1179.

prendesse la difesa della progenitrice e ne divenisse l'avvocata; Adamo ed Eva, Cristo e Maria sono pertanto come le estremità di uno stesso nastro: l'umanità; e per sciogliere un legame è necessario che si ripieghino le estremità del nastro. Sicché il nodo, sin dall'inizio posto dal peccato di Adamo e di Eva, è stato sciolto dal nuovo vincolo, Cristo e Maria (33).

Così il binomio, o meglio l'antitesi Adamo-Cristo, implica per il primo uomo una posizione di privilegio. E in effetti la ricapitolazione è spiegata da Ireneo nel senso *ontologico e soteriologico*, sotto l'aspetto cioè rappresentativo e dal punto di vista giuridico-morale; in maniera tale però da escludere, a motivo del primato assoluto di Cristo, qualsiasi subordinazione: *Cum enim praeexsisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans* (34).

Difatti Cristo è come Dio il creatore, e in quanto uomo è insieme fine e centro dell'universo. Prima dell'incarnazione fu rivelato che l'uomo era stato creato secondo l'immagine di Dio. Tuttavia il Verbo, alla cui immagine l'uomo era stato fatto, non era visibile: e Adamo per questo perdette l'immagine e la somiglianza divina. Ma con l'incarnazione il Verbo rese visibile l'immagine e in modo stabile restituì la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile (35).

Dunque il progenitore Adamo con la disubbidienza ci espulse dal paradiso (36): ma, come siamo inciampati nel primo Adamo non ubbidendo al precetto divino, così siamo stati riconciliati nel secondo Adamo, fatti obbedienti sino alla morte (37). Poiché, nonostante il peccato, la bontà del Padre si è rivelata nella umanità di nostro Signore, affinché da questa

(33) *ivi*, l. III, c. 22, n. 3-4, col. 958-959; e l. V, c. 19, n. 1, col. 1175-1176.

(34) *ivi*, l. III, c. 22 n. 3, col. 958.

(35) *ivi*, l. V, c. 16, n. 2, col. 1167-1168: « Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semtipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam quae est ad Filium semilitudinem pretiosus homo fiat Patri. In praeteritis enim temporibus dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur. Adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat. Propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit; et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus; et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum ».

(36) *ivi*, c. 5, n. 1, col. 1135.

(37) *ivi*, c. 16, n. 3, col. 1168: « Dissolvens enim eam, quae ab initio in ligno facta fuerat, hominis inobedientiam, obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis; eam quae in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quae in ligno fuerat obedientiam sanans... Quoniam autem per haec, per quae non audivimus Deum et non credidimus ejus verbo, per haec eadem obedientiam introduxit, et eam quae esset erga verbum ejus assensionem, per quae manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offrendimus non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi cujus et praeceptum transgressi fueramus ab initio ».

ci sia, per mezzo della redenzione, partecipata e l'uomo pervenga, nello stesso splendore di luce ossia nella gloria della risurrezione, all'immortalità (38).

In altri termini, Adamo poteva e doveva trasmettere l'immagine e la somiglianza divina, e in questo senso egli è detto tipo ossia figura di Cristo (39). La controversia con gli eretici concerneva l'origine del male: e Ireneo, rigettando il dualismo degli avversari, poneva in risalto la deficienza propria della natura creata.

Creando — egli osserva — Dio ci rende partecipi della sua bontà liberamente e per amore: e il Verbo, per mezzo del quale tutto è stato fatto, preesisteva anche quale Salvatore. Quindi la creazione dell'uomo è degna della magnificenza divina, per la cui manifestazione: *oportebat* — afferma, con palese iperbole, il santo vescovo — *et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans.*

Con la redenzione invero, il Padre tutto predispone perché nella Chiesa, fatta ad immagine del Figlio, l'uomo progredisca sino a raggiungere la perfezione, che lo rende idoneo a vedere e possedere Dio (40).

Ma non si poteva eliminare il male, creando sin dall'inizio l'uomo perfetto? Dio — risponde senza alcuna ambage Ireneo — poteva creare sin dall'inizio l'uomo perfetto; tuttavia ciò non era consentaneo alla natura creata. Difatti quanto è creato comincia, cresce, si consolida; e la libertà umana, da principio è senza esperienza e non esercitata ad agire con perfezione — *cài asunéthe cài agùmnasta pròs ten teleìan agoghèn.* Perciò anche nostro Signore, volendo nella pienezza dei tempi ricapitolare tutto in sé, non venne nello splendore della sua gloria divina, ma si rese simile a noi per somministrarci non il pane perfetto del Padre, bensì l'alimento proprio dei piccoli, affinché assuefatti alla sua vita terrena e come nutriti del latte della sua carne, con tale alimento attingessimo il Ver-

(38) *ivi*, l. III, c. 20, n. 2, col. 1033: « ... et ut in carne Domini nostri occurrat paterna lux, et a carne ejus rutila veniat in nos, et sic homo deveniat in incorruptelam, circumdatus paterno lumine ».

(39) *ivi*, l. III, c. 22, n. 3, col. 958.

(40) *ivi*, l. IV, c. 37, n. 7. col. 1104: « Pro nobis igitur omnia haec sustinuit Dominus uti, per omnia eruditi, in omnibus in futurum simus cauti et perseveremus in omni ejus dilectione, rationabiliter edocti diligere Deum: Deo quidem magnanimitatem praestante in apostasia hominis; homine autem erudito per eam quemadmodum et propheta ait: *Emendabit te abscessio tua;* praefiniente Deo omnia ad hominis perfectionem, et ad efficaciam et manifestationem dispositionum: ut et bonitas ostendatur, et justitia perficiatur, et Ecclesia ad figuram imaginis Filii ejus coaptetur, et tandem aliquando maturus fiat homo, in tantis maturescens ad videndum et capiendum Deum ».

bo, e ritenessimo in noi Lui che, una sola cosa con il Padre, è veramente cibo dell'immortalità. E Paolo si scusa con i corinti per essersi limitato a parlare di Cristo come uomo e di non averne sondato il mistero a motivo della loro incapacità, dovuta a deficienza morale e a imperfezioni.

Manifesta è dunque, e la potenza e la sapienza e la bontà divina: la potenza e la bontà nella creazione liberamente voluta; e la sapienza nell'adattarsi alle esigenze dei singoli, e nell'armonioso concetto del tutto. A causa poi, dell'immensa carità di Dio, che gratuitamente e senza invidia elargisce il bene, alcuni ulteriormente progrediscono nella perfezione e, per molto tempo perseverando in essa, manifestano la sua gloria.

Giova tuttavia, trascrivere la conclusione finale del santo vescovo con le sue stesse parole:

> « Dunque con tale disegno e con sì grande sollecitudine e con questo amore l'uomo è fatto e formato a immagine e somiglianza dell'altissimo Dio: certo col beneplacito del Padre — *Patre quidem bene sentiente et jubente;* e con la cooperazione del Figlio — *Figlio vivo ministrante et formante;* e col nutrimento dato dallo Spirito — *Spiritu vero nutriente et augente;* e con l'uomo che progredisce dolcemente e perviene alla perfezione, rendendosi simile al Creatore. Difatti perfetto è l'essere increato, è questi è Dio.
>
> Pertanto era necesario che l'uomo fosse dapprima creato, e fatto crescesse, e adulto s'irrobustisse; robusto poi si moltiplicasse, e moltiplicato si rinvigorisse; forte ottenesse come corona la perfezione, e glorificato vedesse il suo Signore. Perchè la visione futura [beatifica] concerne Dio; e la vista di Dio rende immortali, e l'immortalità ci avvicina a Dio » (41).

Così Ireneo descrive il piano originario di Dio, ossia come senza il peccato l'uomo sarebbe pervenuto alla gloria; e ribadendo la necessità della cooperazione umana non esclude affatto la gratuità del dono. Le immagini a bello studio sono prese dal naturale evolversi della vita: esse però non sono da interpretarsi nel senso di un successivo graduale sviluppo, determinato dall'interno. In merito il pensiero del santo è ineccepibile:

> « Difatti è necessario — così egli si esprime nel capitolo seguente — che tu dapprima agisca in modo conforme alla tua natura, perchè dopo possa essere partecipe della gloria divina. Poichè non sei dunque opera di Dio, attendi la mano dell'artefice [divino] che sempre agisce in modo opportuno, in modo cioè conveniente alla tua natura ch'egli plasma. Perciò sii docile e arrendevole di cuore, e con la buona volontà conserva l'immagine in te impressa dall'artefice, affinchè non scompaia dal tuo cuore

(41) ivi, l. IV, c. 38, col. 1105-1108.

indurito la figura dovuta alle mani di Lui. Così, conservando la [nuova] struttura giungerai alla perfezione: poichè il fango, di cui consta il tuo essere, è nascosto sotto l'immagine che Dio vi ha impresso. Il tuo essere è opera delle sue mani: e dentro e di fuori egli lo riveste con oro puro e argento, e sarai in maniera tale ornato che lo stesso Re brami questa tua bellezza...
Invero proprio della bontà di Dio è fare, e proprio della natura dell'uomo essere plasmata. Se quindi gli dai quanto è tuo, precisamente la fede [credere nel suo amore] e l'obbedienza, sarai plasmato da Lui e sarai perfetta opera di Dio » (42).

L'obbedienza — notiamo subito — per il vescovo di Lione consiste nello scegliere e nel custodire il bene elargito da Dio (43), il quale ricompensa con munificenza *secundum munerationem gratiae suae, sed non secundum commutationem agnitionis* (44). Quanti invece non ubbidiscono, non accolgono cioè e quasi respingono il bene loro offerto, sono riprovati e con la privazione del bene ne subiscono meritatamente anche la pena (45). Infine operare il bene, ossia perseverare (46), è anch'esso un dono puramente gratuito di Dio (47).

Privo dunque, di qualsiasi fondamento è l'accostamento, che di recente si è voluto fare (48), dell'insegnamento di Ireneo con l'evoluzionismo oggi in voga; così come inconsistente

---

(42) *ivi*, l. IV, c. 39, n. 2, col. 1110: « Oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae Dei. Non enim tu Deum facis, sed Deus te facit. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui exspecta, opportune omnia facientem: opportune autem, quantum ad te attinet qui efficeris. Praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram qua te figuravit artifex, habens in temetipso humorem ne induratus amittas vestigia digitorum ejus. Custodiens autem compaginationem ascendes ad perfectum: ab artificio enim Dei absconditur, quod est in te, lutum. Fabricavit substantiam in te manus ejus: liniet te ab intus et a foris auro puro et argento, et in tantum ornabit te ut et ipse Rex concupiscat speciem tuam...

Facere enim propriam est benignitatis Dei: fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectum opus Dei ».

(43) *ivi*, c. 37, n. 1, col. 1099.

(44) *ivi*, c. 11, n. 3, col. 1002.

(45) *ivi*, c. 37, n. 1, col. 1099: « Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis (etenim angeli rationabiles), uti hi quidem qui obedissent, juste bonum sint possidentes, datum quidem a Deo, servatum vero ab ipsis. Qui autem non obedierunt, juste non invenientur cum bono, et meritam poenam percipient; quoniam Deus quidem dedit benigne bonum, ipsi vero non custodierunt diligenter illud, neque pretiosum arbitrati sunt sed supereminentiam bonitas contempserunt ».

(46) *ivi*, c. 38, n. 3, col. 1108: « Subjectio autem Dei incorruptela est, et incorruptelae perseverantia gloria infecti ».

(47) *ivi*.

(48) Cfr. K. Prümm, *Göttliche Plannung und menschliche Entwicklung nach Irenäus*, in *Scholastik* 1938, pag. 344 ss. Tale errata interpretazione è stata accolta da Oscar Cullman, *Christ et le Temps*, Neuchâtel 1947; da André Benoit, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa Theologie*, Paris 1960; e da Henri Rondet, il quale ultimo (*l.c.*, pp. 51-52) così si esprime: « L'évêque de Lion aime à souligner le rôle du temps

si dimostra l'insinuazione di un semipelagianesimo più o meno larvato (49). Poiché con le immagini sopra riferite prese dalla realtà sensibile, ilsanto soltanto intende sottolineare la differenza tra la perfezione propria di Dio e quella dell'uomo:

> « Dio invero — così egli poco prima si era espresso — creò l'uomo perché crescesse e si moltiplicasse, secondo quanto dice la Scrittura: *crescete e moltiplicatevi.*
> Dio crea, l'uomo è fatto; ancora, chi crea è immutabile, mentre ciò che è fatto deve e principiare e crescere e ingrandire e aumentare. Dio, poi, opera per beneficare, e il beneficio è per l'uomo. Dio infinitamente perfetto, sempre eguale a se stesso, immutabile: Egli, la luce e l'intelligenza e l'essere e la fonte di tutti i beni; mentre l'uomo progredisce e progredendo tende in Dio. Poiché come Dio non muta, così l'uomo progredisce tendendo sempre in Dio. Dio, invero, non cessa dal beneficiare e colmare di benefici l'uomo » (50).

In altri termini, alla questione proposta perché l'uomo sin dall'inizio non fu creato perfetto, il vescovo di Lione risponde che proprio della natura umana è accogliere con libera determinazione il bene e progredire in esso, ossia tendere verso il sommo Bene. Sicché conforme a tale esigenza fu certamente il beneplacito divino: *secundum benignitatem suam* [Deus] *bene dedit bonum, et similes sibi suae potestatis homines fecit.* E, poiché egli previde la deficienza della libertà umana e i mali che ne sarebbero seguiti, per amore volle superare — *vincet* — con la sua potenza, mediante cioè la ricapitolazione, la fragilità della natura creata — *factae naturae substantiam.* Anche prima, creando l'uomo a sua immagine e somiglianza Dio aveva detto: *Voi siete dii e tutti figli dell'Altissimo;* ma la sua sapienza esigeva — *secundum semplicitatem bonitatis suae* — che dapprima la natura umana creata mostrasse la propria debolezza e dopo, divenuta già mortale, fosse superata e come assorbita nell'immortale, e ciò che era preda di cor-

---

dans les desseins de la Providence. C'est ce thème qui le fait aujourd'hui si proche de nous. Irénée n'a aucune idée de la formation du cosmos, de la longue maturation de l'univers... Cependant, il a une très grande idée de la valeur constructrice du temps. Il n'en parle guère à propos de la croissance des plantes ou des organismes vivants, mais en revanche, il en voit l'importance dans la croissance spirituelle de l'homme. Pour que l'homme pût recevoir les dons divins, il fallait une longue préparation et comme une maturation insensible qui disposât la créature à recevoir les richesses de la vie divine ».

(49) Cfr. José Vives, *Pecado original y evolución humana en Ireneo* in *Estudios Eclesiasticos* 1968, pag. 587. L'autore cerca di conciliare l'idea di una evoluzione progressiva dell'uomo con la ricapitolazione di Adamo in Cristo. Ma l'idea di un progressivo perfezionamento dell'uomo, determinato dall'interno, non è dimostrata né è consona all'insegnamento del santo. La soluzione poi proposta, e cioè dell'uomo destinato *ad videndum et capiendum Deum* solo condizionatamente, ossia senza ricevere il dono della giustizia originale (*ivi*, pag. 586), in effetti nega il soggettivo progredire dell'uomo nella perfezione. Così si lavora di fantasia, e non si risolve alcuna questione.

(50) *l.c.*, l. IV, c. 11, n. 1-2, col. 1002.

ruzione fosse assunto dall'incorruttibile: così l'uomo, dopo aver conosciuto quasi sperimentato — *agnitione accepta* — il bene e il male, fosse in maniera stabile (51), a immagine e somiglianza di Dio (52). Giacché l'inimicizia, che secondo *Genesi* III, 15 Dio ritorse contro il serpente, fu assunta dal Signore nascendo da Maria e schiacciando ad esso il capo (53).

Ma, se non credi al suo amore e non ti affidi a lui, la causa del male sarà in te. Come la luce non costringe nessuno: e chi volontariamente si accieca, per propria colpa si priva della luce; così è di Dio. Quanti trasgredendo la legge della libertà si allontanano dalla luce paterna, se ne allontanano con propria colpa; e, poiché la luce divina contiene ogni bene, essi a se stessi sono causa della privazione di tutti i beni (54).

Con tali asserti, dedotti dalla Scrittura, Ireneo confutava la pseudognosi — *falso cognominatae agnitionis* (55); e alle astruserie degli eretici opponeva l'insegnamento della fede.

Dio — ci sia consentito di esprimere più chiaramente il suo pensiero — creò l'uomo a sua immagine e somiglianza; ma il peccato di Adamo manifestò la manchevolezza propria della creatura. L'immagine però preesisteva, era il Verbo per mezzo del quale l'uomo fu creato; e con l'Immagine fattasi uomo, con la ricapitolazione cioè di Adamo in Cristo — dell'immagine nell'Immagine — Dio superò la fragilità della natura. Quindi, com'era conveniente la creazione, così e *a fortiori* la ricapitolazione. Del resto, proprio perché Dio aveva previsto il peccato, si rendeva quasi necessaria la creazione di una natura libera e manchevole affinché si rendesse visibile e fosse manifesto il Salvatore: *Cum enim praexsisteret salvans oportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit salvans.* La creazione e la ricapitolazione pertanto ci rivelano lo *stesso* piano di amore, che il peccato non attinge né inflette, ma serve solamente a manifestare.

Così, col sottolineare l'immutabilità dei mirabili disegni divini, Ireneo eliminava dal dualismo degli avversari ogni fondamento e presupposto (56).

---

(51) *ivi*, l. V. c. 16, n. 2, col. 1168.

(52) *ivi*, l. IV, c. 38, n. 4, col. 1109.

(53) *ivi*, l. IV, c. 40, n. 3, col. 1114.

(54) *ivi*, l. IV, c. 39, n. 3-4, col. 1110-1111; c. 40, n. 1, col. 1112.

(55) *ivi*, l. IV, c. 41, n. 4, col. 1118.

(56) Cfr. l. IV, c. 40, n. 1, col. 1112: « Unus igitur et idem Deus Pater, qui quidem concupiscentibus ejus communicationem et perseverantibus in subjectione ejus, quae sunt apud se praeparat bona; principi autem abscessionis diabolo, et qui cum eo abscesserunt angelis aeternum ignem praeparans: in quem mittentur, inquit Dominus, illi qui in sinistra separati sunt ».

Ora, in questo contesto acquistano valore e pieno significato le affermazioni del santo vescovo sulla giustizia e sul peccato originale, a proposito delle quali il Rondet scrive:

> « Depuis longtemps les théologiens citent le texte où Adam est dit avoir perdu sa robe d'innocence, donc, assure-t-on, la grâce sanctifiante. Ils invoquent également le patronage de l'évêque de Lyon pour montrer que l'homme innocent était immortel. Ces durcissements ne tiennent pas assez compte du progrès du dogme et de la théologie...
>
> Dans la pensée d'Irénée, l'état primitif est une préfiguration lointaine de l'état final. Dieu,dit la Genèse, mit son souffle dans l'homme et il devint âme vivante. On en a déduit que, pour Irénée, l'homme ainsi créé avait reçu l'Esprit saint. Mais c'est aller trop vite en besogne » (57).

E ancora:

> « Augustin opposera la grâce du Christ à celle d'Adam; le Moyen Age rétablira la parité entre les deux grâces; notre époque cherche à montrer que la grâce d'Adam était déja grâce du Christ, mais ce serait un anachronisme que de vouloir lire ces discussions, même en filigrane, dans les textes d'un docteur du deuxième siècle » (58).

E infine, escludendo per Adamo la possibilità stessa di ricevere i doni della giustizia originale:

> « Pour que l'homme pût recevoir les dons divins, il fallait une longue préparation et comme une maturation insensible qui disposât la créature à recevoir les richesses de la vie divine » (59).

Come prova di quest'ultimo asserto l'autore adduce il capitolo 38 del libro IV. Ma in esso la questione proposta concerne il possesso della perfezione in modo stabile e definitivo; e quindi alla domanda perché Dio sin dall'inizio non creò l'uomo perfetto, Ireneo risponde: *perché l'uomo era incapace di riceverla, ovvero, se ricevuta, di comprenderla, oppure, se* (ricevuta e) *compresa, di custodirla* (60).

Questa incapacità della natura umana è detta proprio del-

(57) *l.c.*, p. 58.

(58) *ivi*, p. 59.

(59) *ivi*, p. 52.

(60) *l.c.*, n. 2, col. 1107. E' evidente che la triplice ipotesi, data come possibile ed espressa con la particella *e con... e con*, conferma quanto sia alieno dall'insegnamento del vescovo di Lione qualsiasi progresso in senso evolutivo, ossia determinato dall'interno. Ciò nonostante il Rondet pensa di servirsi della traduzione poco fedele, data da *Sources Chrétiennes* (vol. 100, p. 951), e di trascriverla in maniera monca,

l'essere creato in opposizione all'essere divino: *perché* (l'uomo) *non era* (un essere) *increato*. Sicché solamente la perseveranza nel bene per molto tempo ci rende perfetti, ossia immutabili e perciò simili a Dio (61).

Dio — dichiara altrove Ireneo — creò da principio Adamo per avere in chi riporre i suoi benefici, cioè la vita, l'immortalità e la gloria eterna (62). Perciò egli parla, a proposito della creazione del primo uomo, di manifestazione della munificenza divina: mentre per l'elezione dei patriarchi — ossia dopo il peccato di Adamo — quasi per sottolineare una certa opposizione col precedente asserto, accenna solo alla loro salvezza (63).

Ed espressamente nota come Dio, prevedendo la salvezza che sarebbe stata operata dal Verbo, magnanimo indulse alla prevaricazione del progenitore: a) perché questi non reputasse l'incorruttela come dovuta alla sua natura, e quindi si giudicasse simile al Creatore; b) perché, riconoscendo la propria fragilità, grato amasse di più il Signore — *cui enim plus dimittitur plus diligit;* c) e perché l'uomo, conoscendo la propria miseria, meglio comprenda quanto sia grande Dio e come in lui si manifesti e la sapienza e la potenza divina.

Appellandosi poi all'autorità dell'apostolo, ulteriormente così chiarisce il suo pensiero:

> « Quindi anche Paolo disse: *Dio invero, incluse tutto nella ribellione per fare a tutti misericordia,* parlando non degli Eoni [esseri] spirituali, ma dell'uomo che fu disubbidiente a Dio, e privato dell'incorruttela — *et proiectus de immortalitate* — ottenne da quel momento misericordia, ricevendo per mezzo del Figlio di Dio l'adozione propria dei figli » (64).

Inoltre, contro Taziano egli dimostra la necessità della salvezza di Adamo col seguente argomento. Poiché Adamo, creato per vivere, aveva perduto la vita indottovi dal serpente, Dio

---

sottolineando meglio in tal modo il senso — secondo lui — impossibile dell'ipotesi. Ed ecco le due traduzioni:

Sources Chrétiennes: « ..., *mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même contenue,* [meglio: ou même, si reçue,] *de la contenir, ou, l'eût-il même contenue,* [meglio: ou même, si contenue,] *de la garder.* »;

Rondet, pag. 52: « ..., *mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir,* ou, l'êut-il même reçue, de la garder ».

(61) *l.c.*, n. 1-2, col. 1105-1107.

(62) *ivi*, c. 14, n. 1. col. 1010.

(63) *ivi*, n. 2: « Sic et Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam; patriachas vero elegit propter illorum salutem; populum vero praeformabat docens indocibilem, sequi Deum; prophetas vero praestruebat in terra, assuescens hominem portare ejus Spiritum et communionem habere cum Deo... ».

(64) *ivi*, l. III, c. 20, n. 2, col. 943 B.

sarebbe stato vinto e la nequizia del serpente avrebbe trionfato della volontà divina, se il progenitore non l'avesse di nuovo avuta. E, commentando *Genesi* III, 15, spiega come, con la ricapitolazione del primo uomo nel secondo Adamo, Dio gli ridiede la vita, lo liberò dalla sentenza di condanna e ritorse contro il serpente l'inimicizia che questi aveva suscitata:

> « Victus autem erat Adam, ablata ab eo omni vita; propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam, novissima autem inimica evacuatur mors, quae primum possederat hominem. » (65).

Infine, Ireneo nella formazione di Adamo distingue tra il *soffio* [l'infusione dell'anima], e l'elevazione allo stato soprannaturale, secondo lui espressa dalle parole: *Facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra* (66). L'alito divino trasformò il limo in un essere vivente e animale razionale; ma se viene meno lo Spirito, l'uomo è imperfetto: resta a motivo dell'anima, l'immagine, senza però la somiglianza divina. Perciò l'apostolo scriveva ai tessalonicesi: *Il Dio della pace vi santifichi fino alla perfezione, e il vostro spirito e l'anima e il corpo si conservi irreprensibile per la venuta del Signore Gesù Cristo.* Perfetti quindi sono quanti hanno in sé perseverante lo Spirito di Dio e conservano la loro anima e il loro corpo senza colpa (67). Lo Spirito di Dio invero trasforma, purifica l'uomo e l'introduce alla vera vita (68). Quanti invece vanno dietro alle concupiscenze terrene e non hanno lo Spirito di Dio, dal Signore sono detti morti, perché non hanno lo Spirito che li vivifica e li rende immagini perfette del Verbo di Dio (69).

Ora, a proposito di Adamo il vescovo di Lione espressamente afferma:

> « Non enim effugit aliquando Adam manus Dei [il Verbo e lo Spirito Santo] ad quas Pater loquens dicit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* » (70).

e anche:

> « Assuetae enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et bajulare suum plasma, et ferre et ponere ubi ipsae vellent. Ubi ergo primus positus est homo? Scilicet in paradiso, quemadmodum Scriptura dicit: *Et plantavit Deus paradisum in Eden contra orientem, et posuit ibi hominem quem plasmaverat* » *(71).*

(65) *ivi*, c. 23, col. 960-965.
(66) *ivi*, l. V, c. I, n. 3, col. 1123; cp. l. IV, c. 20, n. 1, col. 1032; l.v. c. 12, n. 2, col.1152.
(67) *ivi* c. 6, col. 1136-1139.
(68) ivi, c. IX, n. 3, col. 1145.
(69) *ivi*, n. 1-3, col. 1144-1145.
(70) *ivi*, c. I n. 3, col. 1123.
(71) *ivi*, c. 5, n. 1, col. 1134-1135.

Per vieppiù confermare il già detto, dichiara che il paradiso fu approntato per gli uomini giusti e spirituali: da esso infatti, dopo il peccato, Adamo fu espulso e gettato in questo mondo; in esso, secondo i presbiteri, discepoli degli apostoli, furono trasferiti Enoc ed Elia; e l'apostolo Paolo, ivi trasportato, ascoltò discorsi per noi che siamo su questa terra inenarrabili (72).

Potremmo ancora dilungarci, ma pensiamo che queste brevi suggestioni siano sufficienti per illustrare il pensiero del vescovo di Lione sull'elevazione allo stato soprannaturale e sui doni della giustizia originale, conferiti al progenitore Adamo. *Les durcissements*, per esprimerci con le stesse parole dell'autore spesso citato, o le ristrettezze di vedute non sono dovute alla teologia, ma al prurito di novità, a mancanza di metodo e ai pregiudizi degli odierni ipercritici (73).

Chiaro è altresì il pensiero del santo sul dogma del peccato originale, da lui posto a fondamento della ricapitolazione operata da Cristo.

Certo egli, rifacendosi al dramma dell'Eden, afferma che pure noi, perché discendenti del progenitore Adamo, ne abbiamo ereditato la condizione, ossia la schiavitù del demonio — *quos in eadem captivitate generavit* (74). Perciò Dio pose inimicizia tra il serpente e la donna con la sua progenie, e promise Cristo cioè il figlio di Maria per cancellare il peccato e la pena di morte che ne è seguita: *significans quia illud quod erigeretur et dilateretur adversus hominem peccatum, et frigidum reddebat eum, evacuaretur cum regnante morte* (75).

Invero, lacci del nemico sono la trasgressione del precetto divino e l'apostasia, cioè la perdita della primitiva perfezione,

---

(72) *ivi*, col. 1135.

(73) Ancora un esempio, certamente non per polemica, difesa delle verità rivelate e della tradizione.

A proposito del dono d'integrità il lodato Rondet, *l.c.*, p. 59-60, allega il c. 14 della *Demonstratio Apost. praedic.* e *Adversus Haereses*, l. III, c. 22, n. 4 e c. 23, n. 5, e così conclude: *« Il serait absurde de dire que ces textes affirment indirectement l'existence du don d'intégrité tel que l'a compris la théologie scolastique à la suite de saint Augustin... »*.

Ma nei passi, citati dall'autore, Ireneo non solo ci descrive il dono d'integrità così come seguendo Agostino lo comprese la teologia scolastica, ma altresì espressamente l'attribuisce allo *Spirito* (*Adversus Haereses*, c. 23, n. 25) o *alla permanenza del soffio di vita (Demonstratio Apost. praedicationis)* e lo considera quale riflesso ridondanza della *stola sanctitatis*, che Adamo perdette con la sua disubbidienza *(Adv. Haer.)*.

(74) *ivi*, l. III, c. 23, n. 2, col. 961.

(75) *ivi*, n. 7, col. 964.

fatta a immagine e somiglianza di Dio (76). E, poiché in Adamo abbiamo offeso Dio non ubbidendo al suo precetto (77), il nemico sin dall'inizio ossia in Adamo ci rese suoi schiavi (78). Pertanto l'uomo, generato *in illa plasmatione quae secundum Adam fuit*, è nato nel peccato (79), ha in sé il peccato (80), dal peccato di Adamo è stato tratto nella schiavitù del principe dell'apostasia (81), e ha bisogno del battesimo di rigenerazione per salvarsi (82).

Oggi queste affermazioni sembrano manifeste, ma qual'è

---

(76) *ivi*, l. V, c. 21, n. 3, col. 1182: « Quoniam enim in initio homini suasit transgredi praeceptum Factoris, ideo eum habuit in sua potestate: potestas autem ejus est transgressio et apostasia, et his colligavit hominem... Et captivus quidem ductus est juste is, qui hominem injuste captivum duxerat; qui autem ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a possessoris potestate, secundum misericordiam Dei Patris: qui misertus est plasmati suo, et dedit salutem ei per Verbum, id est per Christum, redintegrans, ut experimento discat homo, quoniam non a semetipso, sed donatione Dei accipit incorrupteam ».

(77) *ivi*, c. 16, n. 3, col. 1168: « ..., per quae manifeste ipsum ostendit Deum, quem in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti. Neque enim alteri cuidam eramus debitores, sed illi cujus et praeceptum transgressi fueramus ab initio ».

(78) *ivi*, c. 21, n. 1, col. 1179: « Omnia ergo recapitulans recapitulatus est, et adversus inimicum nostrum bellum provocans, et elidens eum qui in initio in Adam captivos duxerat nos, et calcans ejus caput, quemadmodum habetur in Genesi dixisse serpenti Deum: *Et inimicitiam ponam...* ».

(79) *ivi*, c. 15, n. 3, col. 1166: « Cum ergo in ventre a Verbo plasmemur, idipsum Verbum ei, qui a nativitate caecus fuerat, formavit visionem... et antiquam plasmationem Adae disserens, et quomodo factus est et per quam plasmatus est manum, ex parte totum ostendens. Qui enim visionem formavit Dominus, hic est qui universum hominem formavit, voluntati Patris deserviens. Et quoniam in illa plasmatione, quae secundum Adam fuit, in transgressione factus homo indigebat lavacro regenerationis, postquam linivit lutum super oculos ejus, dixit ei: *Vade in Siloem et lavare*, simul et plasmationem et eam quae est per lavacrum regenerationem restituens ei ». Cfr. l. III, c. 20, n. 1, col. 942 B.

(80) *ivi*, l. III, c. 18, n. 7, col. 937: « Si enim homo non vicisset inimicum hominis, non juste victus esset inimicus... Igitur qui dicunt eum [il Cristo] putative manifestatum, neque in carne natum, neque vere hominem factum, adhuc sub veteri sunt damnatione, advocationem praebentes peccato, non devicta secundum eos morte, quae *regnavit ab Adam usque ad Moysem, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem transgressionis Adae*. Veniens autem lex, quae data est per Moysem, et testificans de peccato, quoniam peccator est [l'uomo], regnum quidem ejus abstulit [del nemico], latronem et non regem eum detegens, et homicidam eum ostendit: oneravit autem hominem, qui habebat peccatum in se, reum mortis ostendens eum ».

(81) *ivi*, col. 938 A: « Spiritalis enim cum lex esset, manifestavit tantummodo peccatum, non autem interemit: non enim spiritui dominabatur peccatum, sed homini. Oportebat enim eum qui inciperet occidere peccatum et mortis reum redimere hominem, id ipsum fieri quod erat ille, i.e. hominem: qui a peccato quidem in servitium tractus fuerat, a morte vero tenebatur, ut peccatum ab homine interficeretur, et homo exiret a morte ».

(82) *ivi*, l. V, c. 15, n. 3, col. 1166: « Et quoniam in illa plasmatione, quae secundum Adam fuit, in transgressione factus homo indigebat lavacro regenerationis, postquam linivit lutum super oculos ejus, dixit ei: *Vade in Siloam, et lavare;* simul et plasmationem et eam, quae est per lavacrum, regenerationem restituens ei. Et propter hoc lotus venit videns, ut et suum cognosceret plasmatorem, et disceret homo eum qui donavit ei vitam ».

il pensiero genuino d'Ireneo? Non sarebbe vero e proprio anacronismo attribuirle a un autore del secolo secondo (83)?

Pensiamo che in genere per i padri dei primi secoli non è possibile fare appello alla teologia dell'epoca (84), ma solo alla credenza comune delle Chiese (85); e quindi cercheremo di dare una più breve e chiara sintesi del pensiero del vescovo di Lione già riassunto nelle pagine che precedono.

Nel libro V, ove egli intende confermare in maniera concisa e ancor più efficace la confutazione degli gnostici, Ireneo all'antico *fermento,* trasmesso per generazione da Adamo, oppone *la nuova generazione,* operata e manifestata con l'incarnazione del Figlio di Dio nel seno di Maria; e per ulteriormente spiegare il suo pensiero soggiunge:

> « ... uti quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc haereditaremus vitam » (86).

Difatti, egli distingue la condizione propria della natura umana, determinata dall'atto creativo, dall'*adozione dei figli* che si deve allo Spirito (87). E Adamo, creato a immagine e somiglianza divina, come col peccato perdette la vita — *divertens in pejus perdidit vitam* —, così di nuovo, ricevendo con la ricapitolazione lo Spirito vivificante, riebbe la vita (88). Perciò

---

(83) Così H. Rondet, *l.c.,* pp. 58-59.

(84) Ultimamente, D. Fernandez, *l.c.,* p. 376, con una critica, forse troppo affrettata e poco benevola, a proposito del nostro studio scriveva: « La interpretacion de los textos de los Santos Padres con frecuencia es totalmente ajeno a la teologia de la época... Nos extraña mucho el que el P. Spedalieri pretenda ver ya afirmada la maternidad espiritual de Maria en S. Justino, Cipriano o Tertulliano. ». Ma il nostro intento, sia detto con pace dell'illustre Censore, è *di rendere intellegibili le numerose testimonianze della fede primitiva sui privilegi mariani* (*Prefazione,* vol. I, ottobre 1961.) Perciò, parlando della maternità spirituale di Maria, non potevamo non mettere in luce la cooperazione immediata della Vergine Madre alla redenzione oggettiva, asserita dalla *tradizione* e dai sullodati scrittori.

(85) A bello studio, nella suddetta prefazione, notavamo ancora: « L'aver infatti considerato, per lo stesso periodo, la tradizione nelle Chiese delle varie regioni rende meno necessaria una ulteriore riflessione storica sulle circostanze di tempo e di luogo, in cui furono compilati gli scritti che si adducono ».

(86) *l.c.,* c. I, n. 3, col. 1122-1123.

(87) *ivi,* l. V, c. 12, n. 2, col. 1152: « Aliud est enim afflatus vitae, qui et animalem efficit hominem; et aliud Spiritus vivificans, qui et spiritalem efficit eum... Spiritum quidem proprie in Deo deputans, quem in novissimis temporibus effudit per adoptionem filiorum in genus humanum: afflatum autem communiter in conditionem et facturam ostendens illum ».

(88) *ivi, col. 1153:* « Oportuerat enim primo plasmari hominem, et plasmatum accipere animan, deinde sic communionem Spiritus recipere... Sicut igitur qui in animan viventem factus est, divertens in pejus, perdidit vitam: sic rursus idem ipse in melius recurrens et assumens vivificantem Spiritum, inveniet vitam ».

noi, generati da lui dopo che fu vinto dal serpente ed espulso dal paradiso, abbiamo ereditato la natura umana senza la vita, cioè senza lo Spirito; e come siamo morti nell'uomo animale [in Adamo], così siamo vivificati in Cristo, ossia nell'uomo spirituale.

Invero, *in fine* il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, unito alla natura trasmessaci da Adamo, rese l'uomo perfetto, simile al Padre (89).

Ma perché abbiamo *ereditato la morte, siamo morti in Adamo?* Perché con lo Spirito, Adamo aveva ricevuto la somiglianza divina ossia *la vita* da trasmettere, e la perdette: e proprio per questo *in fine* — e cioè al compimento dei tempi stabiliti dal Padre per la condanna di Adamo (90) — non per generazione naturale, né per volere d'uomo, ma secondo il beneplacito del Padre con l'intervento dello Spirito Santo e l'incarnazione del Verbo l'uomo diviene immagine di Dio e sua somiglianza (91).

Già, ribadendo contro gli ebioniti lo stesso ragionamento, egli esplicitamente aveva enunciato che il Figlio di Dio, alla cui immagine l'uomo era stato fatto, con l'incarnazione rese manifesta la somiglianza divina perduta da Adamo (92). Sicché il Signore assunse in sé la natura che discendeva dal progeni-

---

(89) *ivi*, c. I, n. 3, col. 1123: « ... perseverantes autem in eo qui victus est Adam, et projectus est de paradiso: non contemplantes quoniam, quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea quae fuit a Deo aspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit, sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem; ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur ».

(90) *ivi*, l. III, c. 23, n. 1, col. 960: « Necesse ergo fuit Dominum ad perditam ovem venientem, et tantae dispositionis recapitulationem facientem, et suum plasma requirentem, illum ipsum hominem salvare qui factus fuerat secundum imaginem et similitudinem ejus, id est Adam, adimplentem tempora ejus condemnationis, quae facta fuerat propter inobedientiam, quae Pater posuit in sua potestate ».

(91) *ivi*, l. V, c. I, n. 3. col. 1123: « Non enim effugit aliquando Adam manus Dei, ad quas Pater loquens dicit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Et propter hoc in fine non ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex placito Patris manus ejus vivum perfecerunt hominem, uti fiat Adam secundum imaginem et similitudinem Dei ».

(92) *ivi*, l. IV, c. 33, n. 4, col. 1074-1075: « ... Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis, datam, quae est a Virgine per fidem, regenerationem? Vel quam adoptionem accipient a Deo, permanentes in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo?... Melior autem eo homine, qui secundum similitudinem Dei factus est, et excellentior quisnam sit alius, nisi Filius Dei, ad cujus similitudinem factus est homo? Et propter hoc in fine ipse ostendit similitudinem: Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens, quemadmodum ostendimus in eo libro qui est hoc superior ».

tore Adamo per salvare *id quod perierat in principio in Adam* (93).

Con l'incarnazione e la sua obbedienza sino alla morte di croce, Cristo rivive, per riparare, il dramma dell'Eden: e, poiché Adamo fu indotto al peccato da Eva, ancora vergine, l'Uomo-Dio nascerà dalla Vergine perché la vergine Maria fosse avvocata di Eva. Eva invero con la sua disobbedienza fu causa di morte per il genere umano: e Maria con la sua obbedienza, dando cioè alla luce Cristo, fu causa di vita. Così, con l'espiazione fatta dal Primogenito ebbe fine il peccato del progenitore; e l'astuzia del serpente fu superata con la semplicità della colomba: *vinculis autem* — soggiunge il vescovo di Lione — *illis resolutis, per quae alligati eramus morti* (94).

Così Ireneo, commentando il Protovangelo, in maniera inequivocabile ci parla del peccato originale, ne sottolinea i deleteri effetti, e con finezza d'intuito ne deduce, come suggerita dal sacro testo, l'antitesi: Adamo ed Eva, Cristo e Maria.

Tertulliano menziona come fonte dei suoi scritti contro gli eretici le opere di Giustino e soprattutto di Ireneo (95), e manifesta è la sua dipendenza da essi nell'interpretazione cristologica e mariologica di *Genesi* III, 15 (96). Con Ireneo anch'egli nell'*Adversus Marcionem* ricorre all'argomento della ricapitolazione (97); e, nel libro II, capitolo 10, commentando *Ge-*

(93) *ivi*, l. V. c. 14, n. 1, col. 1161: « Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset... Non autem exquireretur hoc, nisi et salvari haberet; nec in semetipsum recapitulatus esset haec Dominus, nisi et ipse caro et sanguis secundum principalem plasmationem factus fuisset, salvans in semetipso in fine illud, quod perierat in principio in Adam ».

(94) *ivi*, c. 19, n. 1: « Manifeste itaque in sua propria venientem Dominum, et sua propria eum bajulante conditione, quae bajulatur ab ipso, et recapitulationem ejus, quae in ligno fuit inobedientiae, per eam quae in ligno est obedientiam, facientem, et seductionem illam solutam, qua seducta est male illa quae jam viro destinata erat virgo Eva, per veritatem evangelizata est bene ab angelo jam sub viro Virgo Maria. Quemadmodum enim illa per angeli sermonem seducta est ut effugeret Deum, praevaricata verbum ejus: ita haec per angelicum sermonem evangelizata est ut portaret Deum, obediens ejus verbo. Et si ea inobedierat Deo; sed haec suasa est obedire Deo, uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata. Et quemadmodum astrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per Virginem: aequa lancia disposita, virginalis inobedientia per virginalem obedientiam. Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionem Primogeniti emendationem accipiens, et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate: vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti ».

(95) *Adversus Valentinianos liber*, c. 5, Migne, *PL.* t. 2, col. 583. - Tertulliano afferma ch'essi esposero e confutarono gli errori di eretici, loro contemporanei, con *instructissimis voluminibus*, e riguardo ad Ireneo nota ch'egli era stato *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*.

(96) Cfr. il nostro vol. I, pp. 232-236.

(97) *ivi*, p. 234. Dunque senza un previo esame degli scritti del nostro, H. Rondet,

nesi III, 15, al peccato di Adamo oppone la salvezza operata da Cristo (98). Nel *De carne Christi* poi, riproduce in forma concisa, quasi scultorea, l'antitesi Eva-Maria e ne sottolinea i contrasti, che il santo vescovo già aveva messo in luce (99).

Il pensiero profondo, mai asservito all'espressione, conferisce al suo ragionamento forza e vigore, e, tuttavia, la sua testimonianza nelle questioni di fede ha, per lo studio della tradizione, un pregio inestimabile.

Nella creazione di Adamo, *Christus cogitabatur homo futurus* (100); e l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza del Figlio di Dio, *qui homo futurus certior et verior* (101). Col suo peccato, però, Adamo perdette per sé e per i suoi discendenti la somiglianza divina; e perciò ogni uomo è detto di Adamo, sino a quando non è ricapitolato (102) e non rinasce (103) in Cristo:

> « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur, donec in Christo recenseatur; tamdiu immunda, quandiu recenseatur, peccatrix autem quia immunda, nec recipiens ignominiam ex carnis societate » (104).

Il peccato poi, che rende immonda l'anima e sin dalla nascita dà ansa alle insidie dello spirito cattivo (105), è corruzio-

---

l.c., p. 63, scrive: « Tertullien semble avoir lu saint Irénée. Comme lui, il s'oppose aux divagations des Gnostiques, mais il n'a pas retenu le thème de la récapitulation, encore qu'il ait repris le mot pour parler de la Rédemption ».

(98) Cfr. vol. I, pp. 232-236.

(99) c. 17, *PL.* t. 2, col. 827-828.

(100) *De resurrectione mortuorum*, c. 6, *Corpus Christianorum, Series Latina II*, p. 928 (Migne, *PL.* t. II - *De resurr. carnis*, c. 6, col. 848): « Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus, et Sermo caro, quod et terra tunc. Sic enim praefatio Patris ad Filium: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem Deus*, id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, scilicet Christi. Et Sermo enim Deus, qui in effigie Dei constitutus, non rapinam existimavit pariari Deo ».

(101) *Adversus Praxeam*, c. 12, C. Christ. II, pag. 1173 (*PL.* t. II, col. 191: « Erat autem ad cujus imaginem faciebat, ad Filii scilicet, qui homo futurus certior et verior, imaginem suam fecerat dici hominem qui tunc de limo formari habebat imago veri et similitudo »).

(102) *Adversus Marcionem*, l. V, c. 17, C. Christ. I, p. 712 (*PL.* t. 2, col. 545): « ... *recapitulare* (id est, ad initium redigere, vel ab initio recensere) ».

(103) La necessità del battesimo anche per i figli di coniugi cristiani induce Tertuliano a formulare il principio generale della necessaria appartenenza ad Adamo oppure a Cristo. *De anima*, c. 39, *C. Christ.* II, p. 843; *PL.* t. 2, col. 762.

(104) *De Anima*, c. 40, *C. Christ.* II, p. 843.

(105) *ivi*, c. 39, p. 842 e col. 861-862.

ne della natura (106); risale alle stesse origini dell'uomo: è pertanto in qualche modo naturale (107); ed ha come suo dio e padre l'autore stesso della corruzione, lo spirito cattivo che all'inizio insidiò Adamo (108).

Per l'insidia di Satana infatti, Adamo trasgredì il precetto di Dio e quindi subì la morte rendendo *exinde*, a causa di ciò, tutto il genere umano e sua discendenza contaminata e partecipe insieme della condanna (109). Perciò Tertulliano altrove chiama il peccato di Adamo, in quanto trasmesso ai suoi discendenti, *ignominiam primi delicti* (110), *malum animae* (111), *reatum* (112), *quodammodo naturale* (113), *corruptionis pristinae aulaeum* (114). Esso è corruzione dello stato quasi naturale dell'anima; e, sebbene quanto proviene da Dio non si può distruggere, tuttavia lo si può oscurare (115). Come la luce, per l'interposizione di un corpo, si ecclissa sino all'ottenebramento: così l'immagine divina che è nell'anima, soverchia-

---

(106) ivi, c. 41, p. 844 e col. 764-765: « Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale ».

(106) *ivi.*

(107) *ivi;* cfr. c. 39.

(108) *ivi.*

(109) *De testimonio animae, C. Christ.* I, p. 178, Migne, *PL.* t. I, col. 686: « Satanam denique..., quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumventus ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus, exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit ».

(110) *De cultu feminarum,* l. I, c.1, *C. Christ.* I, p. 343, *PL.* t. I, col. 1418: « Si tanta in terris moraretur fides, quanta merces ejus exspectatur in caelis, nulla omnino vestrum sorores dilectissimae,... laetiorem habitum, ne dicam gloriosiorem, appetisset, ut non magis in sordibus ageret et squalorem potius affectaret, ipsam se circumferens Evam, lugentem et paenitentem, quo plenius id quod de Eva trahit — ignominiam dico primi delicti et invidiam perditionis humanae — omni satisfactionis habitu expiaret... Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo; vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli janua, etc. ».

(111) *De anima,* c. 41, *C. Christ.,* p. 844, *PL.* t. II, col. 764.

(112) *De cultu feminarum, l.c.* - Tertulliano per iperbole attribuisce la *ignominiam primi delicti et invidiam perditionis humanae* ad Eva e all'intero sesso femminile; ma non si può negare che secondo lui l'enunziato: *Vivit sententia Dei super sexum istum in hoc saeculo, vivat et reatus necesse est,* non riguardi il peccato originale, propriamente detto. Lo stesso dicasi dell'asserto: « Exempto scilicet reatu, eximitur et poena », a proposito dell'abluzione dei peccati nel battesimo (*De baptismo,* c. 5, *C. Christ.* I, p. 282 - PL. t. I, col. 1314).

(113) *De anima, l.c.*

(114) *ivi.*

(115) *ivi.*

ta dal male, può non apparire fino ad ignorare ciò che per lei è perfezione; ma col dono della salvezza, ossia con la riconquistata libertà dei figli di Dio, l'immagine divina nuovamente irradia. Sicché, quando nel battesimo per mezzo della fede e con la rinascita cade il sipario — *aulaeum* — della primitiva corruzione, l'immagine riluce di nuovo splendore: l'anima viene accolta dallo Spirito Santo, mentre alla nascita era stata accolta dallo spirito profano; e il corpo, non più servo dell'anima bensì dello spirito, ne segue gli sponsali. O felice connubio, se l'anima non se ne separa! (116).

Come Ireneo, così anche l'apologeta africano distingue tra l'immagine e la somiglianza divina, tra la natura dell'anima e l'ulteriore perfezione che è dovuta allo Spirito. Col battesimo invero: *restituitur homo Deo ad similitudinem ejus, cui retro ad imaginem Dei fuerat — imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur —; recipit enim illum Dei spiritum quem tunc de adflatu ejus acceperat, sed post amiserat per delictum* (117).

Per il peccato di Adamo quindi, l'uomo perdette lo Spirito Santo e fu privato della somiglianza divina, la quale *in aeternitate censetur*. In questo senso Tertulliano afferma che il *malum animae* è *quodammodo naturale* e *corruzione della natura;* e perciò secondo lui — ci sembra di poter asserire — il *malum animae,* cioè il peccato originale, consiste nella *privazione* della somiglianza divina (118). Vi sono, è vero, le conse-

---

(116) *ivi:* « Malum igitur animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Nam, ut diximus, naturae corruptio alia natura est, habens suum deum et patrem, ipsum scilicet corruptionis auctorem, ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus: exstingui non potest, quia a Deo est. Itaque sicut lumen aliquo obstaculo impeditum manet, sed non comparet si tanta densitas obstaculi fuerit, ita et bonum in anima a malo oppressum pro qualitate ejus aut in totum vacat occulta salute, aut qua datur radiat inventa libertate... Proinde cum ad fidem pervenit reformata per secundam nativitatem ex aqua et superna virtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspicit. Excipitur etiam a Spiritu Sancto, sicut in pristina nativitate a spiritu profano. Sequitur animam nubentem Spiritui caro, ut dotale mancipium, ut jam non animae famula, sed Spiritus. O beatum conubium, si non admiserit adulterium! »

(117) *De baptismo,* c. 5, *l. c.*

(118) Il grande apologeta frequentemente afferma che non soltanto l'immagine, ma anche la somiglianza divina *era voluta* dal Creatore. Così nell'*Adv. Marcionem,* l. II, c. 8, *C. Christ.* I, p. 484 - *PL.* t. 2, col. 320: « Neque enim ad vivendum solum modo produxerat hominem, ut non ad recte vivendum, in respectu scilicet Dei legisque ejus. Igitur vivere quidem illi ipse praestiterat, facto in animam vivam; recte vero vicere demanderat, admonito in legis obsequium ». E nel *De exhortatione castitatis,* c. 1, *C. Christ.* II, p. 1015 — *PL.* t. 2, col. 963: « Vult enim imaginem suam nos etiam similitudem fieri, ut simus sancti, sicut ipse sanctus est ».

guenze del peccato del progenitore Adamo, quale la morte, la concupiscenza e gli altri peccati (119); ma esse seguono, ulteriormente oscurano, sono come un sipario — *aulaeum* — dovuto alla prima corruzione.

Da quanto precede è altresì manifesto il suo insegnamento sulla giustizia originale; e solo ci sia consentito di additare in lui l'antesignano di un vero e integrale umanesimo cristiano.

Nel paradiso l'uomo — così egli — era innocente, immagine del Figlio di Dio, *qui homo facturus certior et verior*, e amico *de proximo* per quanto cioè è possibile a una creatura, di Dio (120). Contra Marcione stabilisce il principio che per comprendere la perfezione dell'anima umana, bisognerebbe fissare lo sguardo sull'essere proprio di Dio (121). Nel *De resurrectione mortuorum* mostra nell'uomo, ricapitolato in Cristo per mezzo dello Spirito Santo che apre i cuori alla più dolce speranza e li inonda di gioia, *la vera terra promessa, il tempio di Dio*, la celeste Gerusalemme verso cui Isaia anelava esclamando: *Destati, destati o Gerusalemme: Rivestiti di forza, o braccio del Signore, come al primo tuo apparire*, cioè: — *in quella pienezza* — il commento è di Tertulliano — *che fu tua prima del delitto di prevaricazione* [di Adamo] (122). Inculcando la neces-

(119) *De patientia*, c. 5, C. Christ. I. p. 304 — *PL.* t. I, col. 1368-1369: « Innocens erat et Deo de proximo amicus et paradisi colinus: at ubi semel succidit impatientiae, desivit Deo sapere, desivit caelestia sustinere posse. Exinde homo terrae datus et ab oculis Dei ejectus facile usurpari ab impatientia coepit in omne quod Deum offenderet ». Cfr. *De anima*, cc. 16, 39, 52; *Adversus Marcionem*, I, V, c. 17; *De virginibus velandis*, c. 11; ecc.

(120) *ivi.*

(121) *ivi*, l. II, c. 16, *C. Christ.* I, p. 493 — *PL.* t. 2, col. 330: Quem Deum non negas confiteris non humanum, siquidem Deum confitendo praejudicasti utique illum ab omni humanarum condicionum qualitate diversum. Porro cum pariter agnoscas hominem a Deo inflatum in animam vivam, non Deum ab homine, satis perversum est ut in Deo potius humana constituas, in homine divina, et hominis imaginem Deo induas potius quam Dei homini. Ergo et haec imago censenda est Dei in homine, quid eosdem motus et sensus habeat animus humanus quos et Deus, licet non tales, quales Deus; pro substantia enim et status eorum et exitus distant ».

(122) *De resurrectione mortuorum*, c. 26, *C. Christ.* p. 955 — *PL.* t. 2, col. 879-880: « Felix nimirum fides, si ea consecutura est, quibus hostes Dei et Christi non modo utuntur verum etiam abutuntur, ipsam conditionem colentes adversum Conditorem... Sicut et ipsam terram sanctam Judaicum proprie solum reputant: carnem potius Domini interpretandam, quae exinde et in omnibus Christum indutis sancta sit terra, vera sancta per incolatum Spiritus Sancti, vere lac et mel manas per suavitatem spei ipsius, vere Judaea per fidei familiaritatem: *Non enim qui in manifesto Jusaeus, sed qui in occulto;* ut et templum Dei eadem sit et Hierusalem, audiens ab Esaia: *Exsurge, exsurge, Hierusalem, indue fortitudinem brachii tui, exsurge, sicut in primordio diei*, scilicet in illa integritate, quae fuerat ante delictum transgressionis ».

sità della risurrezione finale, il retore così esalta la dignità alla quale l'uomo è stato elevato:

> « Non sia mai, non sia, che Dio abbandoni a una morte eterna l'opera delle sue mani, l'oggetto del suo amore, chi ebbe con la vita il suo Spirito, chi eccelle tra le sue opere, l'erede della sua munificenza, il suo sacerdote, il suo teste coronato anche col martirio, fratello del suo Cristo! » (123).

Concludendo, il pensiero del grande africano ci appare chiaro e coerente, così come il suo insegnamento, basato sulla Scrittura, è fermo: e indubbiamente da lui attinse Agostino.

Per Tertulliano la salvezza operata da Cristo ha come necessario presupposto il dono della giustizia originale e la sua perdita col peccato di Adamo. Perciò nel *De carne Christi*, proprio commentando *Genesi* III, 15 espressamente afferma:

> « Sed et hic ratio defendit, quod Deus imaginem et similitudinem suam, a diabolo captam, aemula operatione recuperavit » (124).

La storia della caduta di Adamo, e l'interpretazione di *Genesi* III, 15 in senso cristologico inducono i padri ad esaltare nella creazione dell'uomo la munificenza divina, e a descrivere la presente lacrimevole condizione del genere umano come dovuta al peccato di origine.

In un frammento, tradotto da Ilario e conservatoci da Agostino (125), Origene a proposito di *Genesi* III, 15 così si esprimeva:

> « Tanto grande e così mirabile è l'eccesso della misericordia di Dio per noi, che possiamo meritare di riavere con la vittoria sul serpente la felicità della giustizia originale — *generositatem primae et beatae illius creationis* — perduta, ad istigazione del serpente, col peccato di Adamo. Difatti allora il demonio invidioso ci fu di nocumento; ora invece, quando tenta di nuocere è vinto. Ed egli lancia i suoi strali servendosi della nostra natura sensitiva: con l'eccitare alla lussuria; con l'istigare alla ubriachezza; col provocare odi; con lo spingere all'avarizia; con l'ordire stragi; con l'inasprire per indurre ad opere malvagie. Ma, quando con fortezza d'animo reprimiamo tutti questi stimoli subdoli ed eccitanti, siamo, per la gloria della vittoria riportata, purificati dal peccato » (126).

---

(123) *ivi*, c. 9, p. 932 e col. 853.

(124) *l.c.*, c. 17, col. 827.

(125) *Contra Julianum*, l: II, c. 8, n. 27, *PL.* t. 44, col. 692.

(126) *Homiliae de libro S. Job*, *PG.* t. 12, col. 1029-1030. San Girolamo nella lettera a Vigilanzio ci attesta l'autenticità di dette omelie e la traduzione che ne fece Ilario.

E commentando il Vangelo di san Giovanni asseriva che l'uomo, quantunque dotato di libertà, fu creato perfetto e di quella perfezione di cui parla l'apostolo (127); e perciò fu posto nel paradiso per coltivarvi l'albero della vita (ossia della immortalità) e quanto Dio vi piantò allo stesso fine (cioè la virtù). Solo a causa della disubbidienza di Adamo egli si trovo bisognoso di salvezza; e a questo scopo venne il Salvatore, prima per adempiere la volontà di Colui che l'aveva inviato, e poi per ridare la perfezione all'uomo. Difatti Gesù diceva ai suoi discepoli: *Il mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato e compiere l'opera sua* (128).

Recentemente però, si è voluto *a priori* negare che l'alessandrino parli, a proposito della giustizia e del peccato originale, di una nostra solidarietà in Adamo. E il Rondet scrive:

> « Par sa théorie de la préexistence et de la chute des âmes, Origène volatilise la solidarité de la race humaine, qu'il ramène à une solidarité biologique de personnes coupées les unes des autres. Mais, en revanche, il souligne la solidarité spirituelle dans le Christ et l'Eglise, dont Adam et Eve sont la figure » (129).

Tuttavia, nel *Commentario alla lettera di Paolo ai Romani*, Origene in termini espliciti afferma che l'apostolo, chiamando Adamo figura di Colui che doveva venire, dichiara come tra Adamo, Cristo e noi vige la medesima solidarietà sebbene con effetti contrari. Ne trascriviamo il testo:

> « ... il quale Adamo è *figura di Colui che doveva venire,* non a motivo della prevaricazione, bensì perchè come per lui la morte, così per il nuovissimo Adamo la vita è entrata in questo mondo, e come per lui la condanna (si estese) a tutti gli uomini, così anche per Cristo la giustificazione (che dà la vita, si estese) a tutti gli uomini. Tale è il senso del detto apostolico » (130);

e, subito dopo, ancora più chiaramente:

> « Dunque l'apostolo con proprietà e accuratamente disse che Adamo è figura di Cristo: somiglianti cioè nella relazione (che entrambi dicono a tutto il genere umano) e distinti per gli opposti

(127) Origine interpreta in senso allegorico il paradiso terrestre, l'albero della vita e l'albero della scienza del bene e del male. La perfezione dell'immagine del Verbo incarnato; e fu posto nel paradiso per coltivarvi ogni genere di virtù e conservare con la Sapienza divina.

(128) *Comment. in Joannem,* t. XIII, n. 37, *PG.* t. 14, col. 463-464.

(129) *l.c.,* pag. 99

(130) Nel testo si legge: *ex Adam praevaricatione coepta,* per ribadire che non col *primo* peccato, ossia quello di Eva, ma con la disubbidienza di Adamo molti sono stati costituiti peccatori.

effetti (di cui sono causa). Somiglianti, invero, perché come dal solo Adamo (la morte) si estende in molti uomini, così parimenti da un solo Cristo (la giustificazione) si estende in molti uomini; e distinti, perché con la prevaricazione di Adamo (131) molti sono stati costituiti peccatori: e con l'obbedienza di Cristo molti saranno costituiti giusti » (132).

Vale però la pena riportare, sia pure succintamente, il suo ragionamento.

Nella *Lettera ai Romani,* c.V, 12-14, Paolo non considera il peccato come tale, perché prima di Adamo peccò Eva o anche il serpente, ma quel peccato che trasmise la condanna e la morte a tutti gli uomini. L'apostolo perciò esamina *ordinem naturae* cioè il rapporto tra il progenitore Adamo e la sua discendenza, e su di esso basa la trasmissione della condanna e della morte. Invero, tutti gli uomini erano nei lombi di Adamo quando ancora era nel paradiso; e pertanto con lui e in lui tutti gli uomini furono espulsi dal paradiso, quando egli ne fu scacciato. Non si tratta, nota espressamente l'alessandrino, di una eventualità come per esempio di un nesso puramente biologico essendo Adamo il primo delle serie, ma di una solidarietà morale. Lo stesso apostolo non dice, forse, che Levi (il sacerdozio d'Israele) fu decimato (riconobbe, pagando le decime, il sacerdozio di Melchisedec, figura di Cristo), mentre era ancora nei lombi di Abramo, cioè quattro generazioni prima della sua nascita? Con maggior motivo dunque, Paolo poteva asserire come gli uomini che nascono e sono nati in questo mondo erano nei lombi di Adamo sia mentre era ancora nel paradiso e sia quando ne fu scacciato.

Ora, nel primo caso è evidente che Paolo, basandosi sulla generazione di Levi da Abramo, intende stabilire un rapporto tra il sacerdozio levitico e il sacerdozio di Melchisedec; quindi, secondo l'interpretazione di Origine, lo stesso apostolo affermando che col peccato di Adamo la condanna e la morte si estesero a quanti erano nei lombi del progenitore, certamente rivela un vincolo di solidarietà tra Adamo e la sua discendenza, così come — ribadisce senza possibilità di equivoci l'alessandrino — esso esiste tra Cristo e i giustificati:

« Si ergo Levi, qui generatione quarta post Abraham nascitur, in lumbis Abrahae fuisse perhibetur, multo magis omne homines

(132) *ivi.* n. 2, col. 1022: « Igitur non sine profunda arte dicendi Apostolus formam Christi esse Adam posuit, quae sit per genus similis, per speciem contraria. Per genus namque similis est forma in eo quod sicut ab uno Adam in plures homines diffunditur, ita et ab uno Christo in plures homines diffudatur. Per speciem vero contraria, quod ex Adam praevaricatione coepta pecactores constituti sunt multi: Christi vero obedientia justi constituentur multi ».

qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adae cum adhuc esset in paradiso: et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de paradiso, cum ipse inde depulsus est, et per ipsum mors, quae ei ex praevaricatione venerat, consequenter et in eos pertansiit qui in lumbis ejus habebantur; et ideo recte Apostolus dicit: *Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* » (133).

E Paolo — aggiunse Origene quasi come conferma — proprio per questo dice che ogni uomo, solo dopo aver portato l'immagine dell'Adamo terrestre, viene trasformato dallo Spirito vivificante per avere in sé l'immagine del nuovissimo Adamo, di Cristo (134).

Inoltre l'alessandrino, nel contesto, dichiara che *la condanna* o *la morte,* che si estese a tutti gli uomini e di cui Adamo è detto causa (135), è il peccato ossia la morte dell'anima, ombra della quale è la morte fisica (136); e pertanto egli esclude dal testo paolino l'interpretazione di un nesso biologico, come se si trattasse semplicemente della trasmissione della natura mortale. E perciò ripetutamente allega, quasi testo scritturistico, le parole: *Nessuno è mondo dal peccato, anche se la sua vita sia stata di un sol giorno* (137); si appella alla legge, che stabiliva un sacrificio di espiazione per un bambino recentemente nato (138); adduce la recriminazioni di Davide perché concepito nelle iniquità e nel peccato (139); e invoca l'autorità della tradizione apostolica, osservata nella Chiesa, di amministrare il battesimo anche ai bambini (140).

Origene nota ancora come al peccato, trasmesso al momento della generazione, si aggiunge l'influsso nefasto del cattivo esempio e dell'ambiente. Per questo Paolo dice che *la morte regna da Adamo,* cioè dalla nascita, *sino alla legge,* ossia all'età

(133) *ivi,* n. 1, col. 1009-1010.

(134) *ivi,*: « Unde et pari consequentia ostenditur quod ominis homo primo *de terra terrenus* est, sicut idem Apostolus alibi dicit: cum imaginem terreni portate, et secundum imaginem terreni ambulat, carnem cogitat et quae carnis sut sapit, et vix aliquando est ut convertatur ad Dominum et Spiritu Dei agatur, atque effectus spiritualis fiat *novissimum Adam in Spiritum vivificantem* ».

(135) *ivi,* n. 2, col. 1022-1023: « ...quia etiam Adam, qui caeteris causa exstitit mortis, Christus revocavit ad vitam ».

136) *ivi,* n. 1, col. 1011: « *Et per peccatum,* inquit, *mors,* illa sine dubio mors de qua et propheta dicit quia *anima quae peccat ipsa morietur,* cujus mortis hanc corporalem mortem umbram merito quis dixerit. Quocumque enim illa incesserit, hanc necesse est subsequi, velut umbram corpus ».

(137) *ivi,* col. 1012. Origine riporta il testo, ma non menziona il libro della Scrittura (?); e i maurini chiosano: Job XIV, 4-5, ove in maniera generica si parla dell'importanza dell'uomo a rendersi immune dal peccato.

(138) *ivi,* n. 9 col. 1047.

(139) *ivi.*

(140) *ivi.*

della discrezione quando si è capaci e di distinguere tra il bene e il male, e di ricevere la grazia di Cristo. E il Signore Gesù, venuto a redimere, alla generazione di morte che proviene da Adamo, contrappose nel battesimo una seconda natività che chiamò rigenerazione, e diede, al posto dell'educazione e dell'istituzione umana, la sua dottrina (141). Per rivelazione dunque, avuta dall'alto, lo stesso apostolo oppone all'uomo vecchio l'uomo nuovo, chiama il nostro corpo, *corpo di peccato* e *corpo di morte*, e afferma: che Dio *mandò il suo proprio Figlio in una carne simile alla carne peccatrice, e per espiare il peccato condannò il peccato nella carne.* Difatti il Salvatore — commenta Origene — fu concepito nel seno della Vergine per virtù dell'Altissimo, e non per opera di uomo (142).

Infine, alla questione posta in questi termini: *Quomodo sane, vel quae condemnatio in omnes homines venerit*, egli intende dare la risposta della fede — *Sed et illud quis competenter, ut arbitror, profeter in loco:* e cioè, perché è stato scritto che il Signore Dio scacciò, dopo il peccato, Adamo dal paradiso e lo pose sulla terra di fronte al paradiso di delizie, e tale condanna del suo delitto senza alcun dubbio è stata trasmessa a tutti gli uomini. Tutti invero, sono stati procreati in questo luogo di pena e in questa valle di pianto: sia perché tutti i nati di Adamo erano nei lombi di lui e con lui sono stati parimenti espulsi; sia in altro qualunque modo misterioso, soltanto da Dio conosciuto, ognuno è cacciato dal paradiso e con la condanna (143).

Il primo motivo gli era suggerito dall'esempio di Levi incluso, quattro generazioni prima, nel seno di Abramo secondo l'asserzione dell'apostolo; ma, poiché si trattava di una interpretazione personale, egli fedele, nelle questioni non lasciate alla libera discusssione, al metodo strettamente teologico ammonisce che l'ignoranza del modo non autorizza la negazione

---

(141) *ivi*, n. 2, col. 1024.

(142) *ivi*, col. 1043-1046.

(143) *ivi*, n. 4, col. 1029: « Quomodo sane, vel quae condemnatio in omnes homines venerit vivendum est. Et sufficere forsitan potest secundum simplicem eqpositionem, ut dicamus condemnationem esse delicti communem hanc mortem, quae omnibus venit, et veniet, etiamsi justi videantur. Quod si forte aliquis objiciat de Enoch et Elia qui translati sunt ne viderent mortem: hoc modo haec causa salvatur, quod spensatio Dei in uno vel duobus hominibus facta est. Sed et illud quis competenter, ut arbitror, profered in loco, quia cum deliquisset Adam, scriptum est quod ejecit eum Dominus Deus de paradiso, et constituit eum in terra hac contra paradisum deliciarum; et haec fuit delicti ejus condemnatio, quae in omnes homines sine dubio pervenit. Omnes enim in loco hoc humiliationis et in convalle fletus effecti sunt: sive quod in lumbus Adae fuerunt omnes qui ex eo nascuntur, et cum ipso pariter ejecti sunt; sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unsquisque de paradiso trusus videtur, et excepisse condemnationem ».

del fatto. Soltanto per questo aggiunge: *sive alio quolibet inenarrabili modo et soli Deo cognito unsquiqsue de paradiso trusus videtur, et excepisse condennationem.*

Dunque, nessuna allusione alla teoria della preesistenza delle anime come vorrebbe far credere il Dondet (144). Ma lasciamo i commenti al giudizio sereno e alla probità scientifica del benevolo lettore.

Anche per il Nazianzeno la missione del Verbo incarnato, da Betlemme sino al Calvario, ha — sono sue parole — uno solo scopo, e precisamente la restaurazione dell'ordine violato e il ripristino della perfezione che Adamo ebbe prima del peccato (145). Perciò nell'esordio dell'omelia, pronunciata il 25 dicembre del 380, egli espressamente dichiarava di voler trattare come per mezzo dell'incarnazione del Verbo siamo stati ricondotti allo stato di perfezione che avevamo perduto col peccato di Adamo.

Fine invero della festa del Natale è di accostarsi all'Uomo-Dio e di rivestirci dell'uomo nuovo, affinché come siamo morti in Adamo, così viviamo in Cristo. Sicché dopo un breve accenno alla trascendenza di Dio uno e trino e alla perfezione angelica, egli passa a considerare la formazione del primo uomo, fatto a immagine di Dio e dotato di libero arbitrio, e così ne descrive le prerogative:

> « un altro angelo, un adoratore che consta di spirito e di corpo, spettatore della natura visibile, idoneo alla contemplazione, re della terra, suddito del cielo, terreno e celeste, temporale e immortale, sensibile e intellettuale, grande e umile; lo stesso, spirito e carne, spirito con la grazia, carne con la superbia: l'uno perché perseveri e glorifichi [Dio] il Benefattore; l'altro perché riceva, e ricevendo si ricordi e si persuada di progredire nel bene; essere vivente, qui giù sorretto e tendente altrove, e — abisso del mistero — divinizzato in questa tendenza verso Dio » (146).

Adamo — così l'oratore prosegue — fu posto nel paradiso, cultore di piante che non periscono, forse di pensieri divini,

---

(144) Il Rondet per sostenere la sua falsificazione del pensiero del grande alessandrino pone la seguente nota: « Cfr. H. de Lubac, *Histoire et esprit* 1950, pp. 278-283 et *passim*. — Voir aussi, du même auteur dans *Sources Chréthiennes*, les introductions aux *Homélies sur la Genèse* et sur l'*Exode*.

(145) *Oratio XXXVIII in Theophania sive Natalitia Salvatoris*, n. 16, *PG.* t. 36, col. 329-330: « Quorum omnium unm hoc caput est atque unus hic scopus, nimirum mea perfectio et instauratio, atque ad primum illum Adamum reditus ».

(146) *ivi*, n. 11, col. 323-324. Il Rondet, *l.c.*, pag. 116, cita il brano intero, ma come appartenente all'omelia *In sanctum Pascha*, benchè i Maurini a bello studio avessero notato che il brano fosse testualmente riportato dalla *oratio XXXVIII in Theophania sive Natalitia Salvatoris* (or XLV *In sanctum Pascha*, PG. t. 36, col. 625-626, nota 62). Una semplice lettura del testo sarebbe stata sufficiente all'autore per attribuire la manipolazione all'imperizia dell'amanuense.

semplici e sublimi; e per la semplicità e il genere di vita nudo, senza alcun indumento e senza problemi. Per il libero arbitrio gli fu data una legge, il precetto cioè di non toccare l'albero della scienza: non perché questo da principio vi fosse stato piantato senza motivo; e molto meno per invidia.

Secondo il santo vescovo, ammiratore di Origene, il paradiso doveva avere attinenza coi beni dello spirito; e pertanto l'albero della scienza gli richiamava la contemplazione propria degli animi esercitati e maturi. La proibizione quindi era per il primo uomo solo temporanea. Ma, dopo che per invidia del diavolo e con contumelia della donna il progenitore Adamo dimenticò il precetto ricevuto e fu tocco dall'acerbo gusto, per il peccato fu allontanato sia dall'albero della vita sia dal paradiso e sia da Dio, e vestì tuniche di pelle, verosimilmente questa carne più materiale, mortale e refrattaria. Da questa radice del male, secondo le varie contingenze e lungo i tempi, si moltiplicarono i peccati; e dapprima l'uomo fu ammonito con la rivelazione, con la legge, per mezzo dei profeti, coi benefici, con le minacce, con pene, col diluvio, col fuoco, con guerre, con vittorie, con le stragi, con segni dal cielo, con prodigi in aria, sulla terra, nel mare, con mutamenti insperati di uomini, di nazioni, di popoli. Con l'aumentare però, delle stragi, degli adulteri, dei dolì, delle ignominie contro natura e, ciò che è più abominevole, del culto degli idoli, si richiedeva dall'alto un più efficace e salutare intervento: e tale fu l'incarnazione del Figlio di Dio, del Verbo eterno, della Sapienza e Splendore del Padre, per ridare consistenza a questa sua immagine, l'immortalità al nostro essere, sublimarci col suo annientamento, divinizzarci. Così per una seconda volta Dio stabilì l'unione con noi, ma in modo assai più sorprendente: prima con quanto vi era di meglio; dopo con l'assumere egli stesso la nostra pochezza: e ciò senza dubbio è più divino, sublime (147).

Tale la nitida esposizione dell'insegnamento tradizionale, fatta dal nazianzeno che meritatamente è stato chiamato il Teologo; ma essa non può soddisfare i fautori dell'evoluzione oggettiva dei dogmi. Soprattutto oggi, questi criticano biasimano la costruzione di pensiero e insorgono contro ogni dogmatismo. Così facendo tuttavia, non si accorgono di sostituire la ragione alla rivelazione, il contingente all'assoluto. Temendo poi di cadere nell'anacronismo, non prendono in considerazione nemmeno gli enunziati più espliciti; ovvero li isolano dal contesto, li mutilano anche. E in questa falsificazione del pensiero si sosti-

(147) *ivi*, n. 12-13, col. 323-326.

tuiscono all'autore quasi per imporgli una parvenza di autocritica (148).

Eppure il santo dottore dichiara che fine della redenzione, operata dal Salvatore, è la rigenerazione e il ritorno allo stato di perfezione del primo Adamo. E il suo ragionamento basato sulla Scrittura non è meno limpido dell'asserto.

Invero, come le creature celesti ebbero l'essere dal Verbo e furono perfezionati dallo Spirito, così anche l'uomo divenne per il soffio divino essere intellettuale e immagine di Dio, cioè un altro angelo, terreno e celeste. Gli angioli, più vicini a Dio, rilucevano di splendore divino; e pure l'uomo, dotato di libero arbitrio per il bene, era spirito per la grazia e tendente al possesso di Dio come al proprio fine. Sarebbe ovvio pensare che gli angioli a motivo della loro perfezione fossero avversi al male e solo inclini al bene; e l'uomo fu posto nel paradiso appunto per coltivarvi la virtù ossia piante immortali, e nudo, senza alcun indumento, immune cioè da complessi e problemi di qualsiasi genere. Ma Lucifero e ancora altri angeli si alienarono dal bene, e per la superbia divennero tenebre e artefici di mali; e l'uomo, per invidia del diavolo e mosso da alterigia, gustò del prematuro e vietato frutto dell'albero della scienza (la contemplazione), e per aver trasgredito il precetto divino fu espulso dal paradiso e divenne carnale, refrattario al bene e mortale.

Tali concetti erano familiari al santo vescovo. Nell'omelia, tenuta parimenti a Costantinopoli il 6 gennaio successivo, attribuisce la nostra presente infermità e il moltiplicarsi dei peccati alla trasgressione di Adamo, e precisamente alla privazione del dono d'integrità: *gubernatrice mente abrepta, januaque vitiosis animi affectionibus patefacta* (149). E nel discorso pronunziato nella chiesa di San Mamante nei pressi di Nazianzo, il 16 aprile 383, ottava di Pasqua, alla questione che cosa sarebbe avvenuto, se Adamo non avesse peccato, così risponde:

> « Certo, se fossimo rimasti quali eravamo, e avessimo obbedito al precetto, saremmo diventati appunto ciò che [ancora] non eravamo, accostandoci all'albero della vita dopo [di aver gustato del] l'albero della scienza. E perciò, diventati che cosa? Saremmo diventati immortali e saremmo stati intimi di Dio. Ma, poi-

(148) Così pure per il nazianzeno il Rondet, *l.e.*, pp. 116-118: « ...mais l'histoire du premier Adam, sa création et la formation d'Eve posent des problèmes qu'on ne cherche pas à résoudre. Leur péché se situe dans un ensemble et, s'il est vrai de dire qu'avec eux *nous avons été chassées du paradis*, et donc que nous sommes solidaires de leur transgression, on ne cherche pas à dire comment cela est possible ».

(149) *Oratio XXXIX, In Sancta Lumina*, n. 2-7, col. 335-342.

ché la morte per invidia del maligno entrò nel mondo, e con frode sedusse l'uomo, per questo Dio soffre del nostro patire fatto uomo, e si umilia ad assumere la nostra natura per rendere noi ricchi col suo annientamento » (150).

Nel paradiso dunque, vi era l'albero della vita, ossia il dono dell'immortalità, ma il gustarne era condizionato alla osservanza del precetto divino, che riguardava l'albero della scienza. Trasgredendo questo precetto, il primo uomo fu espulso dal paradiso e per ciò stesso allontanato dall'albero della vita e privato dell'immortalità.

Così egli asserisce, la nostra solidarietà col progenitore Adamo sia prima e sia dopo il peccato: solidarietà che non è basata sulla semplice identità di natura, giacché la nostra sorte è dipesa dalla libera determinazione del progenitore. In genere i santi padri parlano di Adamo come figura di Cristo a motivo di questa solidarietà e secondo il nazianzeno soltanto essa spiega la convenzione dell'incarnazione del Verbo e la nostra solidarietà con l'Uomo-Dio. Nella conclusione invero, dell'omelia per la Pasqua del 385 egli così esprime:

« Siamo stati creati per essere beneficati: siamo stati beneficati, giacchè siamo stati creati. Ci è stato affidato il paradiso per essere felici. Abbiamo avuto un precetto perchè osservandolo conseguissimo la gloria: non quasi che Dio ignorasse il futuro, ma per sottoporre alla legge il libero arbitrio. Siamo stati ingannati, perchè lo tolleravamo: siamo caduti per averlo trasgredito. Siamo rimasti digiuni, perchè non avevamo digiunato allettati dall'albero della scienza. Era invero, il primo precetto e come una disciplina dell'anima, confacente per noi, e un correttivo dell'alterigia: ragionevolmente imposto, affinchè osservandolo ricevessimo quel che trasgredendolo abbiamo perduto. Avevamo bisogno di un Dio incarnato e morto per vivere; insieme con Lui siamo morti per essere purificati; insieme siamo risorti, perchè insieme siamo morti; insieme siamo stati glorificati, perchè insieme siamo risorti » (151).

In altri termini alla nostra solidarietà con Adamo succede, dopo il peccato, l'innovazione in Cristo, ma non senza un misterioso contrasto affinché come siamo morti nell'antico Adamo, così viviamo in Cristo, poiché con Cristo e nasciamo e siamo confitti in croce e siamo sepolti e risorgiamo (152). La de-

(150) *Oratio XLIV, In novam Domenicam,* n. 4, col. 611-612.

(151) *Oratio XLV, In sanctum Pascha,* n. 28, col. 661-662.

(152) *Oratio XXXVIII, In Theophonia,* n. 4, col. 315-31 : « ..., ut deposito veteri homine, novum induamus et, quemadmodum in veteri Adamo mortui sumus, ita in Christo vivamus, dum nimirum cum Christo et nascimur, et cruci affigimur, et sepelimur, et resurgimus. Pulchra enim in contrarium mutatio mihi subeunda est ut, quemadmodum ex secundis rebus molestae venerunt, sic etiam ex molestis laetae et ju-

bolezza di Adamo fu pure la nostra debolezza, e dal peccato di lui come da radice pullularono i nostri molti peccati. Avevamo ricevuto l'immagine divina, ma nel paradiso non l'abbiamo custodita: e il Figlio di Dio ha assunto la nostra natura per ridare all'anima l'immagine e al corpo l'immortalità (153). Cristo invero, con la sua passione ha salvato, e con la croce ha ricondotto all'albero della vita quanti, nessuno eccettuato, eravamo solidali in Adamo, e sedotti dal serpente, e morti a causa del peccato (154).

Gregorio espone l'insegnamento della fede, che cioè Cristo è morto per i peccati o, come egli anche si esprime, per Adamo: *Christus denique propter illum Adamum, qui sub peccato factus est, is qui peccato sublimior ac praestantior erat* (155). Il peccato di Adamo infatti, è la radice (156) e il primo fondamento di tutti gli altri peccati (157).

Ma, perché non ci si accusi di anacronismo e di voler interpretare con la mentalità odierna un autore della seconda metà del secolo quarto, riportiamo la descrizione, che il santo dottore ci dà del peccato di Adamo come proprio a ciascuno di noi:

> « Perisca la malizia e il primo suo sostegno, e il maligno che seminò la zizania per noi addormentati acciocchè l'aver trascurato il bene divenisse inizio del male, come col venir meno della luce si hanno le tenebre!
>
> Dunque, l'albero e l'amaro gusto e l'invidioso serpente e la disubbidienza e la condanna a vivere col sudore della propria fronte. Quindi, io nudo e deforme ed ebbi coscienza della nudità e indossai la tunica pellicea, e caddi dal paradiso e ritornai sulla terra donde ero stato preso, avendo solo questo invece delle delizie, la conoscenza dei miei mali: e per un piacere da poco sono

---

cundae redeant. *Ubi enim abundavit peccatum, euperabundavit et gratia;* et si gustus condemnavit, quanto magis Christi passio justificavit? Quo circa, non ut in publicis festis fieri solet, sed divine; non mundane, sed supra mundane; non quae nostra sunt, sed ejus qui noster est vel, ut rectius loquar, ejus qui Dominus est; non quae infirmitatis sunt, sed quae curationis; non quae creationis, sed quae regenerationis celebremus ».

(153) *ivi,* n. 12-13, col. 323-326.

(154) *Oratio XXXIII, Contra Arianos et de seipso,* n. 9, col. 225-226: « ipsos Christi cruciatus, per quos omnes citra ullam exceptionem restaurati sumus, qui eidem Adamo participavimus, atque a serpente in fraudem inducti et per peccatum morte affecti, ac per coelestem Adamum saluti restituti, atque ad vitae lignum, unde excideramus, per ignominiae lignum revocati sumus ».

(155) *Oratio II, Apologetica,* n. 23, *PG.* t. 35, col. 433-434.

(156) *Oratio XXXVIII, In Theophania,* n. 13, col. 325-326.

(157) *Oratio XIX, Ad Julianum tributorum exaequatorem,* n. 14, col. 1059-1060. La traduzione dei Maurini: *Unitam funditus pereat vitium et primum illius semen,* non è conforme al testo greco: *òs apòloito e cachìa caì e pròte taùtes catabolè,* prescinde dal contesto e pertanto non rende il pensiero del santo dottore.

> stato condannato a un continuo affanno e alla lotta contro chi con cattiveria si presentava come amico e per mezzo del gusto seduceva. Tale per me la mercede del peccato. Di qui il nascere e vivere e morire nel pianto » (158).

Per finire, il nazianzeno col ricorso al racconto biblico della creazione e caduta del primo uomo, insistentemente pone in rilievo e spiega (159) la solidarietà di tutto il genere umano con il progenitore Adamo. Anzi su di essa basa la necessità della nostra unione con Cristo, dandoci in un approfondito commento la fedele interpretazione di *Genesi* III, 15 (160).

* * *

Il Rondet conclude le sue ricerche sul peccato originale nell'insegnamento patristico con sant'Ambrogio e sant'Agostino. E a proposito di essi crede di poter senz'altro asserire:

> « L'évêque de Milan est donc un témoin précieux d'une tradition à la fois moins allégorique que la doctrine propre d'Origène, et moins terre à terre que celle d'un Méthode, d'un Epiphane ou d'un Jean Chrysostome. Augustin, que tout prédisposait à le suivre, va rabattre au contraire sur un plan assez litteral l'interpretation du paradis et du péché d'Adam, mais, d'autre part, c'est lui qui tirera au clair une doctrine qui, avec diverses nuances, deviendra le bien commun de l'Occident » (161).

Potremmo addurre numerosi testi e moltiplicare gli argomenti per dimostrare la capziosa falsità di un tale asserto; ma non vogliamo renderci monotoni, ed essere di tedio al benevolo lettore. Diciamo di più. Se nel presente studio costantemente ci siamo riferiti al libro del Rondet, l'abbiamo fatto per segnalare e condannare un metodo oggi invalso anche in non poche facoltà cattoliche. Alla teologia si misconosce il carattere proprio di scienza del soprannaturale (162). Non reca perciò me-

---

(158) *ivi*, col. 1059-1062.

(159) Nel discorso rivolto ai fedeli, il nazianzeno richiama una verità di fede e spiega, ossia *descrive al vivo* la solidarietà del genere umano con il progenitore Adamo. Ma non poteva nè doveva fare dell'alta speculazione, adattarsi alle esigenze della problematica odierna e, magari, all'estrosa mentalità degli epigoni della nuova teologia.

(160) Per l'interpretazione del Protovangelo in senso cristologico e mariologico, dataci dal santo dottore e dal fratello san Gregorio di Nissa, cfr. vol. I, pag. 248-265.

(161) *l.c.*, pp. 133-134.

(162) La teologia, come scienza del soprannaturale, deriva i suoi principi dalla rivelazione, il suo valore non è affatto menomato dalla problematica odierna, basata sul progresso scientifico. E dolorosamente, sia durante e sia dopo il Concilio Vaticano II„ non ci si è accorti che con l'accondiscendere a una tale problematica si sarebbe

raviglia se in un recente numero di *Informations catholiques internationales* si erige la figura dell'irrequieto e contestatario Erasmo a segnacolo per la nuova era di teologia pastorale; e già lo si preconizza, per un prossimo futuro, come dottore della Chiesa universale (163).

Tuttavia le potenze avverse non prevarranno, e sino alla fine del mondo la Chiesa di Cristo con Ambrogio fermamente professerà: *Ubi ergo in Adam mors omnium, ibi in Christo omnium resurrectio* (164).

---

introdotto l'errore esiziale del dubbio positivo nella ricerca teologica, già riprovato da Gregorio XVI (*Denz.* 2738) e apertamente condannato dal Concilio Vaticano I (*Cst. de fide catholica. Denz.* 3020 e 3043). Perciò l'improntitudine e l'allucinante asserto del Rondet: *Pour éclairer notre route, nous avons inséré dans ces recherches un tableau des attitudes prises dans la question du péché originel par la philosophie moderne. (l.c.* p. 17); e la non meno stupefacente asserzione di voler imitare Agostino nella elaborazione del classico trattato del *De Trinitate (ivi).*

Il Rondet, indotto appunto dalla problematica odierna, vuole innovare; e a conclusione del suo libro pone la seguente tesi:

« Adae vero peccatum non bene intelligitur nisi consideratione unitatis omnium hominum in Christo Salvatore, in quo creati sunt, seu potius creantur, omnes homines qui in quacunque temporis differentia nascuntur ». (p. 313).

Sotto la spinta di un fenomenalismo, dovuto a una concenzione esistenzialista dell'universo, o, meglio, di uno strano nominalismo egli identifica l'universale: *la nature,* col singolare: *la personne,* per farne una concezione illusoria e contradditoria in termini, che denomina il *collettivo.* Così il progenitore Adamo diviene *légion, il est l'Humanité, il est l'homme en tant qu'étranger encore à la grâce et appellant un Sauveur qui sera en même temps principe d'unité* (pag. 316).

Ma la partecipazione alla giustizia ovvero al peccato originale è solidarietà di natura, si ha per mezzo della generazione, così come l'appartenenza a Cristo si ottiene per mezzo dell'incorporazione: non basta la finalizzazione, è necessaria una *causa efficiente.*

(163) Léon E. Halkin, *Erasme, Théologien contestaire, Information catholiques internationales,* n. 349, décembre 1969, p. 29: « Erasme contéstataire est le champion de la théologie pastorale, mais l'Eglise ne canonise pas ses enfants difficiles, ceux qui lui ont fait du bien, malgré elle. Elle les conteste, elle les mete à l'index, elle les tient à distance, même après leur mort, car leurs idées continuent à l'agacer aussi longtemps qu'elles n'ont pas réussi. Dans cent ans peut-être, Erasme, avec ou sans auréole, sera compté au nombre des docteurs de l'Eglise ».

(164) *Epistola* 71, *Ambrosius Horontiano,* n. 10 Migne, *PL.* t. 16, col. 1297.

NOTE

ECCLESIOLOGIA

La Chiesa comunità di carità

Ecclesia-caritas: si può partire dalla dottrina del secondo concilio Vaticano per stabilire questa equazione, che esprime il valore ecclesiologico della carità e il valore agapico della Chiesa, per risalire alle fonti bibliche e patristiche dove si può reperire, crediamo, la ragione giustificativa dell'equazione, e poi ridiscendere verso il mondo, dove la Chiesa è chiamata a essere portatrice e promotrice di carità. Sulla linea della carità si sviluppa una ecclesiologia che, per la sua stessa dinamica interna, si dilata in sociologia come trama dell'azione di salvezza che la Chiesa opera nel mondo.

LA CARITA' NEL MISTERO DELLA CHIESA SECONDO IL CONCILIO

Tutto l'insegnamento della costituzione conciliare *Lumen gentium* ha come cardine il mistero della carità che sostanzia il fondo invisibile della Chiesa e che si manifesta anche in forme visibili di misericordia spirituale e corporale, di beneficienza e di assistenza, di giustizia e di edificazione (« opere et veritate ») come irradiazione di quell'anima segreta dove la comunità cristiana ha il suo principio vitale, la sua « forma » soprannaturale.

Così la costituzione parla della Chiesa come corpo mistico e popolo di Dio secondo la dimensione di profondità, ma anche di larghezza e lunghezza: perché mostra come dalle sorgenti interiori zampilli e si dilati nella vita ecclesiale e nella società cristiana, secondo le esigenze di quella *Ecclesia caritatis* di cui ha parlato Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* e in molti suoi discorsi.

Ecco gli elementi fondamentali della dottrina conciliare.

La Chiesa « è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (1). E' il principio-chiave di tutta la dottrina seguente, e tocca la realtà più intima e profonda dell'amore, della carità: l'unità, l'unione con Dio.

(1) *Lumen gentium,* n. 1.

All'origine di questa unione, che si concretizza nella Chiesa dei credenti e dei giusti di ogni tempo, « dal giusto Abele fino all'ultimo eletto » (2), vi è un « liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà », secondo cui l'eterno Padre dispone la creazione, l'elevazione, la redenzione dell'umanità (3): dunque un eterno amore. E' il grande annuncio portato da Cristo e dagli apostoli: la paternità salvifica di Dio, che dovrà essere predicata «in tutto l'orbe» (*Mt.* XXIV, 14; *Mc.* XVI, 15) e a tutte le genti (*Mt.* XXVIII, 19).

Cristo attua questo disegno eterno nella fondazione della Chiesa storica, alla quale attira l'umanità in forza del suo sacrificio redentivo (*Gv.* XII, 32) che, rinnovato sugli altari, rappresenta ed effettua l'unità dei fedeli che costituiscono un solo corpo in Cristo (cfr. *1.a Cor.* X, 17). E' l'altra grande verità della fede cristiana, da annunciare e far conoscere a tutti: la « nimia caritas » (*Ef.* II, 4) per cui Cristo è morto per noi.

Dopo l'ascensione di Cristo al cielo, è il suo Spirito, l'eterno amore, che scende nelle anime e nella Chiesa, dove « è una sorgente di acqua zampillante fino alla vita eterna » (cfr. *Gv.* II, 18); dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. *1.a Cor.* II, 16; VI, 19) e in essi prega e rende testimonianza della loro adozione filiale (cfr. *Gal.* IV, 6; *Rom.* VIII, 15-16, 26); guida la Chiesa per tutta intera la verità (cfr. *Gv.* XVI, 13); la unifica nella comunione e nel ministero, la istruisce e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. *Ef.* IV, 11-12; *1.a Cor.* XII, 4; *Gal.* V, 22); continuamente la rinnova e la conduce alla perfetta unione col suo Sposo: così la Chiesa universale si presenta come un popolo adunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (4). E' il mistero della *Ecclesia-caritas et communio*, la *koinonia* dell'antica tradizione biblico-patristica e liturgica, realizzata nel vincolo dell'amore trinitario partecipato all'umanità nella Chiesa; in essa si fonda la fraternità di tutti gli uomini, rivelata da Cristo.

La Chiesa, in termini biblici, si chiama ovile di Cristo (*Gv.* X, 1-11), podere o campo di Dio (*1.a Cor.* III, 9), edificio di Dio (*1.a Cor.* III, 9), dimora di Dio per lo Spirito (*Ef.* II, 19-22), tempio di Dio (*1.a Ptr.* II, 5), città di Dio (*Apoc.* XXI, 1 ss.), Gerusalemme celeste e madre nostra (*Gal.* IV, 26; *Apoc.* XII, 17), sposa dell'Agnello immacolato (*Apoc.* XIX, 7; XXI, 2, 9; XXII, 17), Cristo, che la ama e per lei ha dato se stesso (*Ef.* V, 26); che a sé la unisce nell'amore e la vuole congiunta in perenne fedeltà (*Ef.* V, 24, 29); che « ha riempito per sempre di grazie celesti, onde potessimo capire la carità di Dio e di Cristo verso di noi, carità che sorpassa ogni conoscenza (cfr. *Ef.* III, 19)... » (5). E' il mistero della partecipazione ecclesiale alla carità di Cristo e della realtà comunitaria che nell'amore di Cristo ha la sua radice, il suo principio vitale.

E' Cristo, infatti, che « comunicando il suo Spirito, fa che i suoi fratelli, chiamati di tra tutte le genti, costituiscono il suo corpo mistico »; è Cristo che nutre questo corpo con la sua grazia mediante i sacramenti; è Cristo che dona se stesso ai credenti e alla Chiesa soprattutto nell'eucare-

(2) Gregorio Magno: *Hom. in Ev.* 19, 1,.
(3) *Lumen gentium*, n. 2.
(4) San Cipriano: *De Orat. Dom.*, 23.
(5) *Lumen gentium*, n. 6.

stia, sicché « nella frazione del pane eucaristico partecipando noi realmente del corpo del Signore, siamo elevati alla comunione con lui e tra di noi », come unico corpo che si nutre dell'unico pane ed è vivificato dall'unico Spirito (*1.a Cor.* XII, 1-11), che « unificando egli stesso il corpo con la sua virtù e con l'intera connessione dei membri, produce e stimola la carità tra i fedeli », sicché tutti si sentono solidali nella sofferenza, nel bisogno, nella gioia (cfr. *1.a Cor.* XII, 26) (6). E' il mistero della derivazione di tutti i rapporti inter-individuali e sociali nella Chiesa.

La stessa organizzazione sociale e societaria della Chiesa ha origine e vive nella carità di Cristo, partecipata ai fedeli, perché « egli nel suo corpo, che è la Chiesa, continuamente dispensa i doni dei ministeri, con i quali, per virtù sua, ci aiutiamo vicendevolmente a salvarci, e operando nella carità conforme a verità, noi andiamo in ogni modo crescendo in colui, che è il nostro capo (cfr. *Ef.* V, 11-16)... » (7); ed è lui, « unico mediatore », che « ha costituito sulla terra e incessantemente sostenuta la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia », « organismo sociale » che « serve allo Spirito di Cristo che la vivifica, per la crescita del corpo (cfr. *Ef.* IV, 16)... » (8). E' il mistero della distinzione organizzativa e gerarchica e dell'unità nella carità della Chiesa visibile e invisibile, giuridica e spirituale, societaria e comunitaria, quale di fatto ha istituito Gesù.

Quest'unica Chiesa di Cristo, « in questo modo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui » (9): come vi è la comunione di profondità nella carità invisibile che anima il corpo mistico di Cristo, così vi è la comunione al vertice societario, dove il governo dei fedeli è un collegiale esercizio e servizio di amore pastorale. E' la testimonianza di unità nell'amore di Cristo, ben superiore ai gruppi ed alle obbedienze di Paolo, di Cefa o di Apollo (*1.a Cor.* III, 4, 22), che la Chiesa è chiamata a dare al mondo vincendo anche le forze del particolarismo che purtroppo si agitarono fin da principio nel suo seno e portarono a divisioni colossali, di fronte alle quali, oggi, ci si chiede: come è stato possibile?

Fa parte di questo ministero d'amore, che peraltro impegna tutta la Chiesa, la fraterna, generosa e umile cura di tutti i bisognosi poiché « come Cristo è stato invitato dal Padre a dare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito (*Lc.* IV, 18), a cercare e a salvare ciò che era perduto (*Lc.* XIX, 10), così pure la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, si premura di sollevare l'indigenza, e in loro intende di servire a Cristo » (10). E' la logica dell'amore a Dio che si dilata in amore del prossimo, e che, secondo l'esempio e l'insegnamento di Gesù, dovrebbe sbaragliare la trincea dell'egoismo umano, far cadere tutti i muri di divisione tra gli

(6) *Idem*, n. 7.
(7) *Idem*, n. 7
(8) *Idem*, nn. 7-8
(9) *Idem*, n. 8.
(10) *Idem*, n. 8.

uomini (cfr. *Ef.* II, 14), dare veramente il Vangelo dell'amore ai poveri (*Mt.* XI, 5; *Lc.* IV, 18), soprattutto in chiave di giustizia, di uguaglianza, di amore universale.

La Chiesa è una comunità sacerdotale, che attua il suo carattere sacro e organico per mezzo dei sacramenti e delle virtù; è un solo popolo di Dio, che specialmente nella comunione del corpo eucaristico di Cristo rivela concretamente la sua unità, effettuata dallo stesso sacramento (11); è un popolo santo che « partecipa dell'ufficio profetico di Cristo col diffondere dovunque la viva testimonianza di Lui, soprattutto per mezzo di una vita di fede e di carità » (12); è un popolo sempre in espansione, per attuare il disegno divino dell'unità, sicché « in tutte le nazioni della terra è radicato un solo popolo di Dio, poiché di mezzo a tutte le stirpi egli prende i cittadini del suo Regno, non terreno ma celeste. E infatti tutti i fedeli sparsi per il mondo comunicano con gli altri nello Spirito Santo... » (13). E' il mistero della cattolicità, la cui ultima radice è sempre la carità dello Spirito Santo.

Unità e varietà si conciliano nella cattolicità sempre sotto l'azione della carità che dà contenuto e direzione alla comunione universale: « in virtù di questa cattolicità, le singole parti portano i propri doni alle altre parti e a tutta la Chiesa, e così il tutto e le singole parti sono rafforzate, comunicando ognuna con le altre e concordemente operando per il completamento nell'unità. Ne consegue che il popolo di Dio non solo si raccoglie da diversi popoli, ma nel suo stesso interno si compone di vari ordini. Poiché fra i suoi membri c'è diversità sia per ufficio, essendo alcuni impegnati nel sacro ministero in bene dei loro fratelli, sia per lo stato e tenore di vita, dato che molti nello stato religioso, tendendo alla santità per una via più stretta, sono di stimolo ai fratelli col loro esempio. Così pure, nella comunione ecclesiastica, vi sono legittimamente le Chiese particolari, con proprie tradizioni, rimanendo però integro il primato della cattedra di Pietro, la quale presiede alla comunione universale di carità (14), tutela le varietà legittime e insieme veglia affinché ciò che è particolare, non solo non nuoccia all'unità, ma piuttosto la serva. E infine ne derivano, tra le diverse parti della Chiesa, vincoli di intima comunione circa i tesori spirituali, gli operai apostolici e gli aiuti materiali. Poiché i membri del popolo di Dio sono chiamati a condividere i beni e valgono anche delle singole Chiese le parole dell'apostolo: "Da bravi amministratori della multiforme grazia di Dio, ognuno di voi metta a servizio degli altri il suo dono secondo che lo ha ricevuto" (*1.a Ptr.* IV, 10)... » (15). E' lo stupendo mistero dell'ecumene cristiana, visibile nella composizione e nella solidarietà del popolo di Dio (ideale da raggiungere), ma alimentata dall'invisibile unità della carità, solo perseverando nella quale si è membri vivi della Chiesa (16).

Tutta la vita della Chiesa, la sua attività mistica, pastorale e sociale, il suo apostolato, i suoi rapporti col mondo, le sue aspirazioni e il suo pellegrinaggio all'eterno, si sviluppa dalla carità e nella carità. Il ministero ge-

(11) Cfr. *Lumen gentium*, n. 11.
(12) *Idem*, n. 12
(13) *Idem*, n. 13.
(14) Ignazio: *ad Rom.*, pref.
(15) *Lumen gentium*, n. 13.
(16) *Lumen gentium*, n. 14.

rarchico e l'apostolato dei sacerdoti e dei laici sono a servizio della carità. La preghiera e l'azione hanno sempre la stessa finalità comunitaria e teocentrica comandata e spiegata dall'amore. « Così la Chiesa prega insieme e lavora, affinché l'intera massa degli uomini diventi popolo di Dio, corpo mistico di Cristo e tempio dello Spirito Santo, e in Cristo, centro di tutte le cose, sia reso ogni onore e gloria al Creatore e Padre dell'universo » (17).

Non poteva essere più ampia e più densa la teologia della carità nella costituzione fondamentale del concilio. Anche quando non è esplicitamente nominata, la carità è il centro ideale di tutta la trattazione sulla Chiesa, che viene presentata al mondo d'oggi soprattutto nel suo aspetto di comunità e anzi di comunione che ha certamente una struttura organizzativa e gerarchica, ma animata dalla carità, come precisa la nota esplicativa previa annessa alla costituzione: « *comunione* è un concetto tenuto in grande onore nell'antica Chiesa (ed anche oggi, specialmente in oriente). Per essa non s'intende un certo vago affetto, ma una realtà organica, che richiede forma giuridica e insieme è animata dalla carità » (18).

Ecclesia-communio-caritas: questo è il sacramento globale dell'amore con cui Dio ha amato il mondo, la sintesi dei rapporti tra umanità e Dio che sono al centro dell'ecclesiologia nuova, dove tra tutti i titoli e i temi e i motivi di riflessione o di dialogo che ne costituiscono la trama certamente primeggiano quelli che si ricollegano al valore più essenziale della religione cristiana: la carità.

LA TRADIZIONE DOTTRINALE SULLA CHIESA COME CARITA'

E' abbastanza evidente che l'*ekklesia,* come corpo di Cristo, popolo di Dio, comunione dei molti in Dio per Cristo — così come è riapparsa sempre più a chi ne ha indagata l'intima natura — è la Chiesa della carità. Ma chiediamoci se sia anche possibile stabilire l'equazione: *Ecclesia-caritas,* e se si possa conchiudere che non solo la Chiesa è Chiesa della carità, ma anche è carità.

Per una risposta affermativa è, si può dire, san Tommaso, con la sua teoria della « legge nuova » come legge dello Spirito Santo, e quindi della grazia (19), e quindi della carità, e quindi della vita interiore, della spiritualità, della santità, del regno di Dio. Ma è bene cercare più lontano le fonti di questa dottrina.

1. *Lo Spirito Santo fonte della carità ecclesiale.*

Vi è tutta una tradizione patristica e teologica sullo Spirito Santo, carità trinitaria, come anima del corpo mistico di Cristo (20). San Tom-

(17) *Lumen gentium,* n. 17.
(18) Nota previa alla *Lumen gentium,* n. 2.
(19) *Summa Theologiae,* I-II, q. 106, a. 1: « Id autem quod est *potissimum* in lege Novi Testamenti, et in quo tota virtus eius consistit, est gratia Spiritus Sancti, quae datur per fidem Christi ». - Cfr. Ch. Journet: *L'Eglise du Verbe Incarné,* t. I., Paris 1951, p. 35 ss.
(20) Cfr. *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici,* I, Testimonia selecta e Patribus graecis; II, Testimonia selecta e Patribus, latinis Romae, 1932; Ch. Journet: *L'Eglise*

maso l'ha riassunta in poche parole della *Somma teologica* e del *Commento al simbolo degli apostoli:* « Al cuore viene paragonato lo Spirito Santo, che invisibilmente vivifica e unifica la Chiesa; alla testa viene paragonato Cristo, secondo la sua visibile natura, nella quale, come uomo, eccelle sugli uomini » (21). « Anche la Chiesa cattolica è un unico corpo, con diverse membra; e l'anima che vivifica questo corpo è lo Spirito Santo » (22).

Nella prima metà del secolo scorso, è stato anche su questo punto il pioniere di un rinnovamento ecclesiologico il Möhler, mosso da un motivo di confronto con la teologia protestante sulla Chiesa dello Spirito e da un motivo di opposizione alla concezione illuministica della ragione autonoma, sostituita ad ogni ispirazione trascendente. Pur non scevra da esagerazioni, la sua dottrina pneumato-ecclesiologica, tutta basata sui padri della Chiesa dei primi secoli, è stata di importanza decisiva per i futuri sviluppi della teologia della Chiesa (23). I teologi infatti, nel riflettere sulla Chiesa come corpo di Cristo, hanno messo anche in risalto che lo Spirito Santo ne è l'anima; e la stessa enciclica *Mystici corporis* ha riaffermato questa verità (24), contenuta nella sacra Scrittura e ripetuta continuamente dalla tradizione in termini equivalenti.

E' Gesù stesso, infatti, che promette agli apostoli lo Spirito Santo come suo testimone e come loro aiuto, consolatore, salvatore, rivelatore definitivo, guida in tutta la verità (cfr. *Gv.* XIV, 15-25; XV, 26; XVI, 5-15); e gli Atti degli apostoli attestano il compimento di queste promesse (*Atti* II, 1-4) negli apostoli e in tutta la Chiesa primitiva (25).

Paolo insegna esplicitamente che lo Spirito abita nei cristiani (*Rom.* V, 5; VI, 4; *Gal.* II, 20; III, 14; *1.a Cor.* III, 16; VI, 19), che vi è « un solo corpo [di Cristo] e un solo Spirito » (*Ef.* IV, 4; cfr. *1.a Cor.* XII, 4 ss), e che tutta l'attività dello Spirito è per l'edificazione del corpo di Cristo (*2.a Cor.* III, 2-3; *Ef.* IV, 4 ss; *1.a Cor.* XII, 12 ss). Sia i ministeri, o funzioni ufficiali, permanenti e autorevoli, sia i carismi, o doni concessi a tutti (apostoli, presbiteri, diaconi, semplici fedeli) per il bene della Chiesa, sono sotto l'influsso dello Spirito (cfr. *1.a Cor.* XII, 1 ss.) (26), che però è lo stesso Spirito di Cristo, sicché è Cristo che agisce nella Chiesa per mezzo del suo Spirito (27).

Da sant'Ireneo in poi i padri hanno ripetuto, trasmesso e spiegato

---

du Verbe Incarné, t. II, Paris 1951, pp. 450-580; M. Schmaus: *Dogmatica cattolica*, trad. it. III/1, Torino 1963, pp. 312-345; Y. Congar: *Esquisses sur le mystère de l'Eglise*, Paris 1953, pp. 159-179.

(21) III, q. 8, a. 1, ad 3.

(22) *In Symb. Apost.* a. 9; cfr. in III S. D. 13, q. 2, a. 2: « Lo Spirito Santo, che è il perfezionamento ultimo e principale del corpo mistico di Cristo, somiglia alla anima nel suo rapporto col corpo naturale ».

(23) Cfr. M. Schmaus: *op. cit.*, pp. 302-305.

(24) Nn. 55 ss. cfr. Pio XII: *Discorsi e radiomessaggi*, vol. V, p. 304 ss. Già Leone XIII, cit. dall'enciclica *Mystici corporis* aveva fatto la stessa affermazione nell'enciclica *Divinum illud* (A.S.S., 29, p. 652 ss.).

(25) Cfr. *Atti* I, 2; IV, 1-22, 31-33; V, 29-33; VI, 3, 5 s.; VII, 51, 55; VIII, 29, 39; X, 19; XIII, 2, 9; XV, 28; XVI, 7.

(26) Cfr. *Rom.* IV, 11; XII, 6-7; 1.a *Cor.* XII, 10, 28; XIII, 2; XIV, 1 ss., 29 ss; *Ef.* IV, 11; XIV, 11; 1.a *Tim.* IV, 13; 2.a *Tim.* I, 11; II, 11; *Atti* VIII, 4; XIII, 1 ss; XXI, 8.

(27) Cfr. Tommaso d'Aquino: *Comm. in Eph.*, 2, 5: « Tutto ciò che avviene per opera dello Spirito Santo, avviene pure per mezzo di Cristo ».

questa dottrina; specialmente sant'Agostino ne è stato un eminente maestro (28).

Ma qui la dottrina ci interessa soprattutto perché ci permette di chiarire che essendo lo Spirito Santo l'amore intradivino, che, certo, non può entrare in una composizione sostanziale con il genere umano né incarnarsi nei singoli uomini o nella Chiesa (anche se l'analogia con l'unione ipostatica si trova nei padri, ma forse in forma più mistico-poetica che teologica) (29), nella Chiesa vi è come anima immanente o, per parlare in termini più scolastici, come forma costitutiva interna, « una certa partecipazione dello Spirito Santo », che è la carità (30).

2. *La carità forma costitutiva della Chiesa.*

Anche questa è una dottrina dei padri, specialmente di sant'Agostino, per il quale un solo amore unisce tutte le membra della Chiesa (31), le unisce al capo, all'unico Cristo che, quindi, in tutta la Chiesa ama se stesso (32).

Anche san Tommaso parla dell'unità della Chiesa nella carità (33).

Ma a questo punto possiamo accennare a una nozione della Chiesa, come carità, che già si trova in sant'Ignazio d'Antiochia, e che traduce mirabilmente la dottrina di Gesù, di san Paolo e di san Giovanni sull'amore come segno distintivo dei cristiani (*Gv.* XIII, 35; XVII, 23; *1.a Gv.* V, 1-2), legge fondamentale del cristianesimo (*Mt.* XXII, 36 ss.; *1.a Cor.* XIII, 13), vincolo di tutta l'etica e l'ascetica cristiana (*Col.* III, 14) e, come abbiamo detto, sostanza viva della Chiesa, principio immanente del suo sviluppo (*Ef.* IV, 16).

Nel 107/108 d.C., sant'Ignazio usa la parola *agàpe* (34) 28 volte. In certi casi essa indica il banchetto di carità che era in uso nelle antiche comunità cristiane (35), a somiglianza delle mense comuni della Chiesa di Gerusalemme (*Atti* II, 44 ss.; IV, 32 ss.; VI, 2 ss.). Ma almeno 6 volte parlando di *e agápe* (con l'articolo), egli si riferisce a una istituzione concreta, che è l'assemblea o comunità cristiana, e quindi dà alla parola lo stesso significato di *ekklesìa,* ma in un tono più intenso e caldo di fratellanza nella carità di Cristo (36).

Secondo Ignazio, la Chiesa di Roma, che « *praesidet in loco chori*

(28) Cfr. M. Schmaus: *op. cit.*, pp. 336-340.
(29) Cfr. E. Merchs: *Le Corps Mystique,* 2 ed. 1936, I, p. 357; M. Schmaus: *op. cit.*, p. 324 ss.
(30) « Caritas est dignior anima, in quantum est participatio quaedam Spiritus Sancti », II-II, q. 23, a. 3, ad 3.
(31) *Enarrat-II in Psl. 32,* 21; *De doctr. christiana,* 1, 16, 15.
(32) « Unus Christus amans se ipsum », *In ep. Ioan.* tract. 10, 3.
(33) *In Symb. Apost.* a. 9, ed. Taur. n. 975; II-II, q. 39, a. 1.
(34) Cfr. C. Spicq: *Agàpe dans le Nouveau Testament,* Paris 1959.
(35) Per esempio, in *Smirn.* 8, 2, dove prescrive che senza il vescovo non si celebrino né il battesimo, né l'eucarestia, né l'*agàpe.* Sulla questione delle agapi e del loro significato in rapporto all'eucarestia, questione controversa, cfr. A. Romeo, *Agape,* in « Enciclopedia Cattolica Italiana », vol. I, 420-25; H. Leclercq, *Agape,* in « Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit. », I, 775-848.
(36) Cfr. A. Romeo, *Agape,* in « Enciclopedia Cattolica Italiana », I, 420-425. Sulla interpretazione dei testi di Ignazio, cfr. « Dict. d'Arch. Chrét. et de Lit. », I, 793-794.

Romanorum » (presiede, nel luogo della regione dei Romani), è anche « praesidens in caritate » (presiede alla carità); e aggiunge: « Christi habens legem, patris nomen » (*Rom.* prol.).

Di certi eretici, egli dice che « de caritate non est cura ipsis »; e aggiunge: « non de vidua, non de orphano, non de tribulato; non de ligato vel soluto, non de esuriente vel sitiente » (*Smirn.* 6, 2).

Ai fedeli di Smirne, alla fine della sua lettera, scrive: « Salutas vos caritas fratrum qui in Troade »; cioè la Chiesa, la comunità di Troade (*Smirn.* 12, 1). Lo stesso nella lettera ai fedeli di Filadelfia (*Fil.* 11, 2).

Il vescovo di una Chiesa, che sant'Ignazio vuole si riverisca e ubbidisca come Gesù Cristo, è « exemplarium caritatis » cioè simbolo, segno e manifestazione della comunità (*Trall.* 3, 2).

Il buon ordinamento di una Chiesa, è « ordinationem eius quae secundum Deum caritatis » (*Magn.* 1, 1).

Sul significato preciso di questo termine, specialmente nella Lettera ai Romani dove si parla di « presidenza della carità », vi sono state delle discussioni. C'è chi dice inesatta la traduzione che a volte se ne è fatta attribuendo alla Chiesa romana la « presidenza della lega di carità », ossia della Chiesa universale, e preferisce tradurre: « che ha la precedenza anche nel campo della carità », intendendo però sempre per carità « tutto quanto l'elemento nuovo che entrò nel mondo con l'amore di Cristo e costituisce l'essenza del cristianesimo » (37). In fondo però, per noi ciò che più conta è che tutta l'economia cristiana sia designata in chiave di carità: e che la Chiesa in cui il cristianesimo si concreta, sia una « comunità d'amore », come dirà Max Schëller, e già si può leggere in sant'Ignazio.

Sarebbe interessante cercar di rintracciare nella tradizione eventuali echi e sviluppi di questa terminologia ignaziana; certo la nozione è sostanzialmente presente in tutti quei padri che, principe sant'Agostino, parlano della carità come di costitutivo formale della Chiesa; certo essa ha dato il *leit-motiv* alla ecclesiologia moderna, e oltre la sfera teologica, è penetrata nel secondo concilio Vaticano e preme sui suoi schemi, sulle sue costituzioni e i suoi decreti, e prevale anche se non vi trova una puntualizzazione precisa e una inquadratura perfetta.

Ma Paolo VI, nel discorso di apertura della seconda sessione del secondo concilio Vaticano, vi ha accennato espressamente come a punto programmatico del concilio e, si può dire, del suo pontificato, quando parlando del rinnovamento della Chiesa, dopo avere posto come primo aspetto di questo rinnovamento « uno studio più assiduo ed il culto più devoto della parola di Dio », aggiungeva: « e l'educazione alla carità avrà successivamente il posto d'onore: dovremo ambire alla *Ecclesia caritatis*, se vogliamo che essa sia in grado di rinnovarsi profondamente e di rinnovare il mondo intorno a sé: immenso compito! Anche perché, com'è noto, la carità è la regina e la radice delle altre virtù cristiane: l'umiltà, la povertà, la religiosità, lo spirito di sacrificio, il coraggio della verità e l'amore della giustizia, e d'ogni altra forza operativa dell'uomo nuovo » (38).

(37) Di J. Thiele, cit. da B. Altaner, *Patrologia*, Torino, 1940, p. 61.

(38) Cfr. *L'Osservatore Romano*, 30 settembre - 1 ottobre 1963.

Questa nuova « educazione alla carità » come realizzazione dell'essenza stessa della Chiesa, può portare anzitutto a una fioritura nuova di certe virtù, che il mondo di oggi attende dai cristiani e che sono indispensabili per l'efficacia non solo della testimonianza ma anche dell'apostolato sacerdotale e laicale: sono quelle stesse elencate da Paolo VI, e costituiscono il programma del vero rinnovamento, della più autentica riforma; ma può portare altresì, sul piano dottrinale, a una nuova ecclesiologia, che in dipendenza e derivazione dal concilio meglio esplori e più compiutamente espon ga, come auspicava Paolo VI nello stesso discorso, il mistero, la costituzione, la missione della Chiesa e ne dia la corrispondente definizione.

LINEE DI UNA ECCLESIOLOGIA DELLA CARITA'

A noi sembra che debba essere una ecclesiologia pluridimensionale, e cioè teologica, ascetica, pastorale, giuridica, ecumenica, missionaria, sociologica, che dia insomma la visione integrale della Chiesa in sé, nel suo mistero, nella sua essenza comunitaria, nella sua strutturazione gerarchica, nella sua funzione mediatoria tra la terra e il cielo, tra il genere umano e Dio, sia al livello religioso e soprannaturale, sia nella sua irradiazione su tutto il panorama dei valori e delle istituzioni umane, nella sua lievitazione spirituale del mondo.

L'ecclesiologia avrebbe così la sua idea centrale, intorno alla quale tutto si leghi, coordini e subordini organicamente; un'idea, però, che sia insieme un principio vitale, dal quale tutta la dottrina ecclesiologica, teoretica e pratica, riceve come un'animazione interiore, proveniente dalla stessa radice della rivelazione: appunto la carità.

Sempre più chiaramente ed efficacemente l'ecclesiologia moderna ha sottolineato questa ragione essenziale, questa dimensione profonda della Chiesa, che non esclude, bensì esige, la strutturazione giuridica e gerarchica visibile, ma come meraviglioso sistema di servizi (*ministeria*) per la crescita di Cristo nelle anime, per l'edificazione del suo corpo mistico nella carità (cfr. *Ef.* IV, 11-16).

Sempre più è apparso che la religione cristiana, quale è stata voluta e fondata da Gesù Cristo, ha, tra tutte, questa nota specifica: di instaurare tutto l'insieme dei rapporti tra uomini e Dio, e degli uomini tra loro in quanto congiunti dalla fede soprannaturale nello stesso Dio, sull'amore.

L'amore di Dio e del prossimo, infatti, è la legge fondamentale della nuova etica cristiana (*Mt.* XX, 36 ss.).

La rivelazione della paternità divina, e quindi della nuova condizione degli uomini come figli adottivi di Dio, è la base della nuova antropologia cristiana (cfr. *Mt.* V, 48; VI, 4-26; VI, 9; *Rom.* VIII, 16; *Gal.* III, 26; *1.a Gv.* III, 1).

La carità è il vincolo della nuova *società* cristiana, e soprattutto della Chiesa, quale ci risulta dagli insegnamenti e comandamenti di Gesù Cristo (*Gv.* XIII, 34; *Mt.* XXV, 40), e dalla stessa pratica della Chiesa primitiva (*Atti* II, 44; IV, 32): perché la sociologia cristiana ha il suo perno ideale nella carità.

L'unità tra gli uomini come partecipazione della stessa unità delle di-

vine Persone (*Gv.* XVII, 21) e della infinita carità che ne sostanzia l'eterna vita (*Rom.* V, 5), è il senso profondo della nuova religione e della Chiesa, che dunque è essenzialmente una « comunione », una « comunità d'amore », un « corpo mistico » vivificato dal sangue della carità, anche se poi si potrà discutere sulla forma, il valore, il grado di appartenenza alla Chiesa da parte di coloro che hanno la fede senza la carità, o sono nella carità senza la fede esplicita e l'unione attuale con la Chiesa visibile in cui il corpo mistico si incarna e concretizza.

Questa ecclesiologia della carità, inoltre, permetterebbe di chiarire soprattutto due punti fondamentali per risolvere l'attuale problematica teologica sulla Chiesa e trarne importanti applicazioni in tutti i campi della sua vita.

In forza della carità la Chiesa è comunità, ossia non solo un'organizzazione societaria strutturata secondo uno schema di funzioni e di poteri estraneo al palpito e magari al dramma intimo della vita, non solo un aggregato sociale, ma una comunità in cui persone — e non numeri — di condizioni etniche, culturali, sociali diverse quanto si vuole, ma tutte accomunate dalla carità, si uniscono per un trasporto affettivo che le rende soprannaturalmente omogenee (« divinae consortes naturae »: *2.a Ptr.* I, 4; « gens sancta »: *1.a Ptr.* II, 9), inclini e concordi fino a costituire, come dice san Tommaso della Chiesa, « tra capo e membri, quasi una sola persona mistica » (39) e quindi capaci di convivere e di collaborare socialmente, sul piano religioso e su ogni altro piano dell'esistenza umana.

La carità, costitutivo formale della Chiesa, non elimina ma esige la legge e, diciamo pure, il diritto: lo esige come regola e disciplina di una condotta personale e sociale che l'amore stesso vuole retta e conforme a giustizia; lo esige come un servizio all'amore; lo esige insieme a tutta l'organizzazione ministeriale e gerarchica « ad consummationem sanctorum... in aedificationem corporis Christi » (*Ef.* IV, 12), e dunque in funzione non di dominazione pagana ma di umile servizio cristiano ai propri fratelli (*Lc.* XXII, 25).

Certo la *caritas* avrà sempre il primato, sarà l'alfa e l'omega della religione cristiana, sarà l'anima e la sostanza viva della Chiesa, che dovrà vivificare e tonificare tutta la condotta, tutto il comportamento e persino lo stile di pensiero, di parola e di azione; ma anche lo *ius* avrà la sua funzione sempre correlativa alla carità, la sua traduzione in leggi e strutture sempre adattabili e perfettibili secondo le esigenze della carità, ma necessarie anche nella nuova economia cristiana dove non si è ancora raggiunta la perfetta interiorizzazione in Dio che si attua in cielo. Il vero problema sarà quello di contenere ed eventualmente attenuare la forza del diritto, perché non soffochi lo spirito ma serva all'aumento della carità: « finis praecepti caritas » (*1.a Tim.* I, 5) (40); sarà di far sì che tutto il visibile nella Chiesa o si consolidi (in quello che è di istituzione divina) o si modifichi e adatti, secondo le esigenze della legge nuova, legge della grazia, della carità e dello Spirito Santo, a cui, come dice san Tommaso, tutto ciò che nella legge nuova è scritto, è correlativo, o come dispositivo

(39) III, q. 48, a. 2, ad 1.
(40) Cfr. Y. Congar: *Sainte Eglise,* Paris 1963 ss.

alla grazia o come organizzativo del suo uso e della sua espansione nel mondo (41).

A questo scopo stupendamente ecclesiologico ha dedicato i suoi lavori il secondo concilio ecumenico Vaticano e attende come meta, in mezzo e al di sopra di tutte le difficoltà del tempo presente, e della crisi realmente grave che ne deriva, l'opera di autoriforma della Chiesa e specialmente della Santa Sede.

A noi sembra, pertanto, che in derivazione del concilio, si potrà intensamente lavorare per sviluppare sul piano teoretico e pratico — teologico e pastorale — un'ampia ed ariosa ecclesiologia della carità, sulle seguenti arcate:

a) La Chiesa militante è essenzialmente una comunità di carità che si esprime in una società visibile compaginata con i vincoli dell'organizzazione giuridica e unita sotto la direzione gerarchica del papa e dei vescovi, proprio per poter soddisfare le esigenze della carità che unifica e vivifica i singoli e la loro comunità facendoli crescere in Cristo (cfr. *Ef.* IV, 11-16).

b) Membri vivi della Chiesa sono coloro che ne partecipano l'intima carità e, per le stesse esigenze di questa, tendono di per sé a raggiungere, potendolo, la pienezza dell'unione anche esterna e visibile, nel culto, nella fede, nella disciplina ecclesiastica, tanto più quando hanno ricevuto validamente, da chiunque l'abbiano ricevuto, l'« unum baptisma » (42) e magari partecipano all'« unus panis » della eucarestia (*1.a Cor.* X, 17).

c) I vescovi sono coloro che, posti a pascere il gregge di Cristo, la Chiesa, in forza dell'amore che li porta al servizio, e, se necessario, alla immolazione di sé per i fedeli, ricevono come successori degli apostoli, collegialmente e personalmente, i poteri conferiti da Cristo per l'istruzione, la guida, la santificazione del popolo di Dio sulle vie della fede e dell'amore. Il loro stato, nella Chiesa, comporta la suprema perfezione, proprio perché caratterizzato dalla carità perfetta, che consiste nel dare la vita per il gregge (*Gv.* XV, 13). I semplici sacerdoti partecipano dei poteri e della carità dei vescovi come ausiliari del loro ministero a servizio del corpo mistico di Cristo.

d) Per l'adempimento della carità vi sono nella Chiesa gli « stati di perfezione », in cui sacerdoti e fedeli trovano nell'osservanza dei consigli evangelici una via più facile di raggiungere la perfezione e di cooperare allo sviluppo del corpo mistico di Cristo (43).

e) L'unità di fede e di carità della Chiesa importa pure la presenza viva, l'azione universale e la speciale cooperazione dei laici all'apostolato gerarchico sempre per far crescere il corpo di Cristo nella carità (*Ef.* IV, 16), e per irradiare i benefici in tutte le forme della vita sociale, anche profana, attuando così in modo plenario la « consacrazione del mondo ».

f) Tutta la Chiesa, sia docente che discente, vive così di carità, ed il suo spirito permea anche i rapporti tra superiori e sudditi, pastori e fe-

(41) Cfr. I-II, q. 101, a. 1, in c. e ad 1.
(42) Cfr. II-II, q. 184, a. 5.
(43) Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 184, aa. 1, 3.

deli, dando un valore di paternità spirituale all'autorità e infondendo lo spirito della figliolanza nell'ubbidienza.

g) Anche tutta l'azione della Chiesa nei confronti delle istituzioni umane, non escluso lo Stato, pur comprendendo una somma di poteri e di diritti che rispondono alla sua stessa natura di società religiosa e soprannaturale, tuttavia si svolge essenzialmente come opera di carità, come adempimento del « mandatum novum » (*Gv.* XIII, 34), come collaborazione amorosa con Cristo alla integrale redenzione del mondo.

h) Lo stesso amore ispira e presiede l'opera missionaria della Chiesa per la quale tutti — sacerdoti e fedeli — tendono ad incrementare il corpo mistico (cfr. *Ef.* IV, 16; *Col.* II, 19) e a comunicare a tutti i popoli i beni messianici ricevuti dall'amore di Dio.

i) In particolare, la carità della Chiesa si esplica verso tutti, fedeli e infedeli, in quelle forme classiche che vengono enumerate nello schema tradizionale delle *Opere di misericordia spirituale e corporale*, che, ringiovanite e adattate ai tempi, oggi si traducono nell'assistenza sociale impregnata e svolta con spirito cristiano su piano parrocchiale, diocesano, nazionale ed internazionale: opere di misericordia e assistenza, la cui organizzazione pratica ha i suoi presupposti e le sue radici nella stessa teologia della Chiesa come comunità di carità in continua espansione ed applicazione a tutti i bisogni, su tutti i piani, con tutta l'ampiezza del cuore cattolico.

l) Su questo terreno della carità, dell'assistenza, delle opere di misericordia, è più facile l'incontro e la collaborazione anche con i « fratelli separati », per attuare con essi una vicinanza che apra sempre nuove possibilità di dialogo fraterno nella ricerca serena ed obiettiva della unità nella verità. Anche l'influsso della Chiesa sulle relazioni fra i popoli — cattolici e non cattolici, cristiani e non cristiani — e sulla formazione e gli orientamenti della comunità internazionale, è più vivo ed efficace, se espressamente e formalmente si attua in chiave di carità.

m) Lo stesso uso dei mezzi di comunicazione sociale è, per la Chiesa, esercizio di carità ed ha come fine l'attuazione di una maggiore comunione degli uomini nella carità e nella collaborazione reciproca.

n) La missione e funzione della Vergine Maria e dei Santi nella Chiesa, meglio si capisce e con maggiore forza persuasiva si illustra, se viene inserita nella visione della Chiesa come comunità della carità, in cui, per l'unione di tutti in Cristo, vi è uno scambio continuo di beni salutari nell'ambito misterioso della comunione dei santi.

Come si vede, su queste arcate gli aspetti più vitali della ecclesiologia e dello stesso ministero pastorale trovano la loro unità ideale e dinamica nella concezione generale e plenaria della Chiesa come « famiglia di Dio » e quindi « familia caritatis ».

RAIMONDO SPIAZZI

TEOLOGIA E LINGUAGGIO

Una via ortodossa all'eresia

Vi sono certo molte vie per arrivare alla formulazione di una eresia dotata di tutti i suoi contrassegni d'obbligo. Tra le altre, sta oggi sorgendo e sta affermandosi con una certa impetuosità corale una via comoda, aggiornata, culturalmente impegnata, una via quasi corretta, quasi ortodossa.

Va subito precisato che non si tratta di denunciare un qualche nuovo nascosto errore in tema dogmatico o pastorale; oggi l'eresia più insidiosa emerge piuttosto da una lettura disattenta, immiserita, contratta, rozza, del messaggio religioso, secondo gli schemi e le etichette del linguaggio rituale-autoritario che governa l'attuale universo di discorso sociale e politico (1). La logica sopraffattoria della pubblicità, invadendo i più diversi settori delle comunicazioni sociali, costituisce ormai il comune riferimento per ogni dibattito incisivo per la comunità, rappresenta lo strumento più efficace per emarginare i contributi di idee e di azioni che potrebbero esser di disturbo ai suoi fini, fornisce le tecniche più raffinate (desunte da una profonda ed astuta conoscenza del comportamento sociale) per confondere o per esaltare, per disperdere o per correlare i diversi messaggi che ad essa si affidano. Orbene, la religione è oggi una delle « voci » che, per poter essere udite, debbono assecondare, da un lato, e utilizzare, dall'altro, la *logica della pubblicità*. Tener conto consapevolmente di questa nuova dimensione del discorso religioso apre a prospettive imprevedibili e talvolta conturbanti, poiché in generale non verificate a priori: infatti, ciò che dal punto di vista di una verifica razionale ed astratta appare accettabile, o addirittura scontato, dal punto di vista della logica della pubblicità può assumere un significato ed un valore completamente deformati e sovvertiti. Non tener conto di questo cospicuo effetto deformativo dei canali della comunicazione di massa e della pubblicità, è aprire incautamente una via, *la via ortodossa,* all'eresia.

Ovviamente non è una novità che, di fronte al problema di un giu-

(1) Barthes, R.: *Le degré zéro de l'écriture.* Parigi, (1953).

dizio in termini di ortodossia o di eresia per una assegnata formulazione teologica se ne debbano considerare i prevedibili effetti sul piano pastorale; è però una novità il riconoscimento che oggi la società si è evoluta in modo da recepire tali effetti secondo una logica spesso contraddittoria e comunque inconfrontabile rispetto a quella che corrisponde ad un giudizio obiettivo a livello meramente teorico. In altri termini, mentre sino ad un passato molto recente la verifica razionale, attuata mediante rigorosi ragionamenti deduttivi a partire dai dati fondamentali di fede, costituiva una condizione sufficiente di ammissibilità pastorale, oggi tale stretta connessione è venuta meno e si esige una verifica *ad hoc,* sulla base delle annotazioni derivanti dall'analisi della logica pubblicitaria, della psicologia sociale, delle tecniche di comunicazione valide *per i grandi numeri.*

* * *

La conseguenza più rilevante di questo discorso può esser enunciata in modo sintetico, se ci si riferisce al noto concetto dicotomico di *codice/messaggio* su cui si struttura la possibilità della comunicazione (2): ogni messaggio (inteso ad esempio come una catena di parole in cui si esprime un enunciato teologico) acquista un senso laddove esista un insieme di regole, di convenzioni, di relazioni atte ad interpretarlo. Il messaggio, fornisce la materia, il codice la forma al discorso; il messaggio, con qualche cautela, si può identificare con la parola, il codice con la lingua.

Sotto il profilo di una rigorosa impostazione razionale, i due termini della dicotomia presi separatamente non significano nulla; il messaggio senza il codice è cieco, il codice senza il messaggio è vuoto. Solo la sintesi acquista un senso, e solo la sintesi quindi è suscettibile di un giudizio in termini di ortodossia o di eresia.

Sotto il profilo della logica della pubblicità, invece, questa conclusione non è più valida incondizionatamente. Ogni messaggio contiene in modo implicito una chiave interpretativa, un abbozzo di codice, non ancora consapevole, che costituisce il suo senso naturale od ingenuo. In altre parole, ogni messaggio immesso sull'onda della pubblicità è un *segno* nella accezione agostiniana del termine (3): ossia richiama, di per sè, alla mente qualche altra cosa, prima e indipendentemente da ogni interpretazione ufficiale.

Similmente il codice cui può riferirsi l'esperienza usuale in campo teologico-religioso condiziona sottilmente ma strutturalmente ogni possibile messaggio con esso coerente, escludendo *a priori* gli elementi di discorso che ne rappresentano una verifica di compatibilità: ad esempio, la *lingua* maturatasi nella recente divulgazione delle discipline scientifiche tende ad escludere e a vanificare la possibilità di rappresentare realtà trascendenti.

La conseguenza di questa indistricabile commistione tra messaggio e codice, nell'ambito di una logica di pubblicità, è che sia il messaggio, sia il codice, colti nella loro immediatezza sperimentale, posseggono sepa-

(2) Barthes, R.: *Elementi di semiologia.* Torino (1966).

(3) S. Agostino: *De doctrina christiana,* II, 1, 2.

ratamente un senso, sia pur parziale ed implicito. Ciò basta a consentirne — e ad esigerne — un giudizio preventivo, riguardo all'alternativa che qui ci interessa tra ortodossia ed eresia. Emergono allora le seguenti quattro possibilità per un assegnato enunciato teologico:

A) Messaggio eretico / codice eretico

B) Messaggio ortodosso / codice eretico

C) Messaggio eretico / codice ortodosso

D) Messaggio ortodosso / codice ortodosso.

* * *

Tralasciando l'ultima combinazione, espressiva dell'ortodossia, occorre analizzare il significato delle posizioni A, B, C.

Le eresie di tipo A sono le eresie classiche, le eresie oneste del passato: il linguaggio era dotato di un senso univoco e quindi la interpretazione immediata, ingenua del messaggio coincideva con quella ufficialmente dichiarata: il codice non era autonomo ma solidale al messaggio cui si riferiva: a messaggio eretico corrispondeva obbligatoriamente una interpretazione eretizzante.

La scoperta che il codice può essere assunto come variabile è al tempo stesso remota e recente: remota se la si intende nel senso che ogni messaggio acquista un *valore verità* diverso al variare della sua interpretazione teorica e pratica, recente se da siffatta osservazione si fa discendere una concezione dinamica del linguaggio come variabile strategica, come duttile strumento di razionalizzazione *assiomatica* del dettato teologico.

In questo caso emerge la possibilità di eresie di tipo B: Il messaggio rimane letteralmente invariato, quello del depositum fidei, ma esso appare svuotato e distorto, poiché è letto secondo un codice intenzionale « eretico ». Si tratta delle eresie più recenti per le quali fu scritta una enciclica come la *Humani Generis*, il cui punto centrale verteva appunto sul senso univoco del linguaggio e sull'attitudine di esso a significare realtà trascendenti (4).

La confutazione delle eresie di tipo B è particolarmente delicata poiché, per esser rigorosa, non può accontentarsi di una lettura immediata della fonte scritturale, ma deve spingersi sul terreno dei costrutti teorici della teologia, affrontando una problematica astratta, settoriale, puntigliosa, ritenuta sempre meno di moda. Le tendenze in atto militano infatti a favore di una allargata « sospensione di giudizio », sui problemi teoretici, in vista di una lettura del messaggio religioso in termini pastorali (5), in

(4) Baget Bozzo, G.: *Teologia come antropologia?* Renovatio 1, 27-48, (1970).

(5) Si veda ad esempio l'impostazione ecumenica « secolare » di K. Rahner per il quale « le questioni teologiche che dividono le chiese cristiane non possono esser risolte da sterili discussioni nello stile delle controversie tradizionali. Esse non possono esser risolte dai teologi se non concentrando l'attenzione sul presente e sul futuro e cercando di ripensare e di presentare il messaggio evangelico tradizionale riguardo a Dio,

preparazione ad un più vitale, commosso incontro con *l'uomo moderno*, questo archetipo, spesso forgiato di fantasia, come risultante baricentrica delle voci dominanti nell'attuale universo di discorso sociale e politico. Quanto poi alla questione se un tale archetipo, scoria dei processi produttivi, pedina delle trame consumistiche, impasto della cultura *á la page*, corrisponda ad una realtà obiettiva o costituisca invece una fondamentale scelta ideologica e politica, questo è un punto paradossalmente ignorato o disatteso.

E' certo però che l'ansia, nutrita di sincero ardore, per una apertura integrale della Chiesa al mondo, ha favorito il consolidarsi del concetto che l'edificio cattolico, nella sua ingombrante complessità, nella sua bimillenaria struttura, può rappresentare un ostacolo, ovvero un diaframma insormontabile per una pastorale immediata, allargata, partecipata: onde si rende spesso ragionevole la cauta emarginazione di numerosi temi teologici per accentuare taluni aspetti, generalmente d'ordine morale e sociale, scelti per la loro sostanziale compatibilità con le categorie mentali e di comportamento dell'interlocutore.

La conseguenza di ciò è una realtà facilmente verificabile oggi: quanto più elaborata o trionfante è la pastorale, tanto più povero è il messaggio trasmesso. Al limite, il massimo successo pubblicitario è conseguito quando il contenuto del discorso sia interpretabile come un appello solenne a valori di pace, di solidarieteà sociale; e cioè a qualcosa come una espressione augurale o parenetica che l'abitudine ha ormai svuotato del primitivo significato, per ridurlo a momento cerimoniale del comportamento secolare, assimilato dallo *statu quo* come parte della sua dieta igienica (Marcuse).

* * *

Ma v'è di più: la ricerca di ragioni di compatibilità, di dialogo senza maestri, assunta a criterio di strategia pastorale, ammette una nuova possibilità, aprendo così la strada alle eresie di tipo C. La più generosa vocazione integrale nel mondo si può esprimere infatti nello accogliere festosamente le vecchie posizioni ereticali o le nuove enunciazioni di stampo materialista per indagarne i lati positivi e per interpretarle secondo un sen-

---

a Gesù Cristo e alla sua grazia, in modo tale che esso possa essere inteso e ricevuto dal mondo pagano d'oggi » [*Theology digest* (1967); cit. in *Concilium* 54 (1970)]; cui fa riscontro, d'altra parte, dialetticamente, la posizione radicale ma chiara di un Altizer secondo cui « nel nostro tempo il pensiero deve trovare la sua finalità nella sospensione del giudizio, altrimenti potrà difficilmente affermarsi e sarebbe destinato ad essere una mera appendice della società stessa. Se accettiamo le conseguenze di queste riflessioni per la teologia, dobbiamo concludere che la teologia contemporanea debba esser alienata dalla chiesa, che essa non possa esser né cherigmatica, né dogmatica, né apologetica, e perciò il suo compito più significativo risulterebbe esser la ricerca del proprio spazio » (*La morte di Dio*, Milano (1969)). Un discorso sia pur meglio dosato ed orientato ma collocato in modo analogo, è quello suggerito ad esempio da E. Schillebeeckx quando afferma che « la realtà di Dio deve dunque esser interpretata meno teoricamente e più praticamente, cioè per mezzo del nostro impegno cristiano nel mondo, nel quale Dio si manifesta come avvenire dell'uomo » (in *Processo alla religione*, IDOC, Verona (1968)).

so ortodosso, sì da spremerne un contenuto compatibile con le tradizionali posizioni della dottrina cattolica. Il messaggio è dunque eretico, ma il codice che lo interpreta lo rende ortodosso.

Va subito osservato che dal punto di vista di una verifica razionale, le eresie di tipo C non sono propriamente vere eresie: se infatti quello che vale è la sintesi di messaggio e di codice interpretativo, si può ammettere, sia pure con un certo ottimismo, che tale sintesi non sia contraria alla dottrina della Chiesa. Ciò che certamente è eretico è il messaggio, così come appare alla luce della sua interpretazione naturale od ingenua, alla luce cioè della logica della pubblicità.

Per questo si sono denominate le eresie di tipo C come *la via ortodossa per l'eresia:* si è voluto, in altri termini, accentuare il fatto che una più attenta verifica dell'ortodossia attuata secondo le tradizionali tecniche non è così rilevante ed urgente come una verifica di ammissibilità a livello sociologico, tenendo conto, cioè, delle distorsioni interpretative indotte dalla logica della pubblicità.

Di fronte alle eresie di tipo C, anzi, un dibattito limitato alla problematica teorica non può fare a meno che riproporre come sempre una opposizione tra « conservatori » e « rinnovatori », tra « destra » e « sinistra », secondo i logori schemi di un formulario rituale-autoritario, di fronte al quale la difesa dell'ortodossia si trova nella posizione più scomoda, più ingrata e spesso controproducente. Invero, la critica delle eresie di tipo C sul piano razionale deve necessariamente limitarsi alla lettera del *messaggio,* trascurandone in qualche modo lo spirito, o, come accade più spesso, ricercando un qualche residuo ereticale nella chiave interpretativa, intenzionalmente ortodossa. Ne segue l'incerto compito di difesa della formula tradizionale rispetto ad un multiforme, sfumato ed astuto richiamo ai principi fondamentali che non sono mai esplicitamente posti in discussione.

Una conseguenza abbastanza diretta di questa « scomodità » dell'ortodossia è leggibile nella lenta evoluzione del modello concettuale più di frequente proposto per la figura di un apostolo aggiornato: oggi l'apostolo non è il paladino della fede, il difensore, il testimone, ma è piuttosto un povero cristiano la cui fede è appassionata ma non troppo agguerrita, il cui zelo è generoso ma non troppo efficace, è un cittadino dotato di un sano empirismo, disposto ad un prudente pluralismo.

* * *

A questo punto si impone qualche esempio che possa chiarire il significato e la portata del discorso sopra riportato. I casi più interessanti, peraltro, non vanno ricercati negli scritti impegnati di qualche teologo di punta; essi debbono esser più spesso raccolti nella pratica della esperienza comune del fedele medio: e cioè negli scritti dei rétori e dei divulgatori, nella predicazione, in talune forme innovative della liturgia, nei movimenti di pensiero e di opinione che trovano spazio e risonanza nella stampa a larga diffusione, nell'atteggiamento assunto di fronte a certi fatti di costume, a certi episodi politici e così via.

E' superfluo ribadire che le intenzioni di fondo riscontrabili nella va-

sta gamma delle esperienze menzionate sono del tutto aliene da ogni spirito di eresia; l'aspetto eretico entra di soppiatto e in modo estrinseco come diretto effetto della deformazione indotta dalla logica della pubblicità nel cui gioco ogni comunicazione di massa è coinvolta.

Si cercherà quindi di tratteggiare brevemente e senza pretese di compiutezza alcuni fondamentali aspetti della logica della pubblicità, sì da poter descrivere su esempi scelti in modo più o meno casuale gli effetti deformativi di cui si è discorso.

La comunicazione *per i grandi numeri* si fonda su un sistema di trasmissione e di ricezione assai imperfetto: così come accade per i sordi, solo gli strilli e i rimbombi sono percepiti; i toni intermedi, le infinite sfumature che distinguono, che qualificano, che contrappongono una voce all'altra, sono del tutto eliminati, non esistono al livello della pubblicità. Ciò vuol dire, fuor di metafora, che i diversi *« distinguo »* che accompagnano una data enunciazione teologica, si cancellano di fronte alla linea di tendenza, alla direzione segnata da quella enunciazione, la quale si traduce in una forma radicale e rozza.

Un esempio possibile è costituito dalla dichiarazione conciliare sulla libertà religiosa: nel dibattito non specializzato, nel dibattito corrente, il delicato gioco dei concetti dialetticamente contrapposti di libertà e verità che nella dichiarazione trova elaborata espressione, scompare del tutto: il problema è ricondotto alla sua forma più schematica, più ideologizzata, alla alternativa *aut-aut* tra una posizione « di destra » conosciuta nei termini di un linguaggio rituale-autoritario che la associa a giudizi storici ormai sociologicamente consolidati, e una posizione « di sinistra » anch'essa percepita nella sua versione secolarizzata, per la quale i presupposti teoretici connessi alla salvaguardia delle verità trascendenti, non rappresentano un termine di discorso rilevante o comunque operativo (6).

* * *

Un altro modo di esprimere questo aspetto della logica della pubblicità può riferirsi ad una immagine tratta dalla genetica: in ogni compromesso, in ogni composizione armonica di concetti contrapposti, si può individuare un *carattere dominante* e un *carattere recessivo*. A livello di un esame astratto i due caratteri non sono distinguibili; a livello sociologico invece, l'evoluzione del messaggio trasmesso sui canali della comunicazione di massa

(6) Ad esempio, il problema delle relazioni tra la conoscenza della verità e la libertà religiosa è sviluppato spesso in termini astratti e rarefatti, a livello di problema gnoseologico e metafisico (cfr. E. Schillebeeckx, in *Cattolicesimo e libertà*, Verona (1967); E. Balducci in *Via Verità e Vita* 23, (1969); ecc.) il cui riscontro pratico è una sorta di agnosticismo in termini di tolleranza. La questione dovrebbe piuttosto collocarsi sul piano storico, sociale e politico, e cioè con riferimento non ad un archetipo di consapevole e libera razionalità, bensì all'uomo invischiato da una società che lo assorda, lo ipnotizza, da una materialità che lo addormenta: ed allora il diritto della verità il diritto alla verità diventerebbe per ciò stesso obiettivo di libertà. Invero è libero soltanto colui per il quale valgono le parole di Gesù « chi crederà sarà salvo, chi non crederà sarà condannato ». La misura dell'attuale carenza di libertà religiosa è offerta dalla « non colpevolezza » della incredulità moderna.

porta ad emarginare il carattere recessivo, così come accade per il messaggio genetico trasmesso nel corso della evoluzione di una specie.

L'applicazione di questo discorso ai problemi attuali della teologia è particolarmente interessante poiché molto spesso la maturazione delle idee si è attuata elaborando formulazioni sempre meno rigide, sempre più neutrali, polivalenti, aperte. Il rifiuto più o meno esplicito del momento dimostrativo, apologetico, ha portato anzi ad assorbire la dimostrazione nella designazione, la descrizione nella formula sufficientemente evocativa e secolare: si giustifica così ad esempio il successo di espressioni come « popolo di Dio », « cena o mensa comunitaria » assunte a designare e nello stesso tempo a spiegare e a giustificare i più ricchi concetti di « Chiesa », di « Eucaristia », eccetera (7). Tali espressioni eludono ogni contrapposizione tra la realtà rappresentata e la sua versione operativa, comportamentistica; la dialettica fa posto alla *riduzione,* non certo sul piano teorico obiettivo (poiché il significato ufficiale di quelle formule corrisponde ad una rigorosa impostazione), bensì sul piano della pubblicità: l'elemento *recessivo* del discorso è in questo caso costituito dal riscontro teoretico-metafisico che le formule sottintendono poiché le vie maestre della pubblicità portano ad escludere e a denigrare le realtà trascendenti non controllabili all'interno della tela di ragno della ragione scientifica e politica (8).

La teologia radicale e la teologia della secolarizzazione, nelle traduzioni ammorbidite, chiaro-scurate del recente pensiero cattolico si prestano docilmente a questo inganno della logica della pubblicità: le complesse argomentazioni che consentono di trarre dal messaggio nietzschiano: « Dio è morto! », un commosso ed arcano significato ortodosso sono vuote ed insensate ciance, rispetto alla interpretazione sociologica. Se è « vero ed irreversibile » che « non solo la validità di una confessione di fede non può essere verificata con criteri filosofici ma nemmeno con una teologia da considerare privilegiata fra le altre » (9), se è vero il Dio della ragione... il Dio dei filosofi sta morendo » (10) il riscontro di ciò per una élite di animi generosi può essere forse il mistico incontro con l'abisso ineffabile della fede, ma il riscontro di ciò a livello sociologico è l'asservimento del messaggio cristiano al sistema di validazione in voga che rifiuta gli elementi di disturbo per lo *statu quo* secolare. « Questa ostilità è più travolgente la dove prende forma di tolleranza — vale a dire dove un certo valore di verità è concesso ai concetti trascendenti *in una dimensione separata di significato e di importanza* (verità poetica, verità meta-

(7) Cfr. la definizione di messa proposta dall'*Institutio* per la nuova liturgia, dove l'accento è posto sul momento assembleare-comunitario, alla luce del quale viene in certo modo « giustificata » la presenza di Cristo (n. 7).

(8) Alla luce di questo discorso dovrebbero esser valutate e verificate anche talune innovazioni riscontrabili nella liturgia della messa: è significativo ad esempio che il « Domine non sum dignus ... » fondato sul Vangelo e direttamente allusivo al dogma della presenza reale, sia stato sostituito da quell'insulso « Signore non sono degno di partecipare alla tua mensa ... » in cui è omesso ogni esplicito riferimento al misterium fidei secondo una formula al solito aperta a doppio uso.

(9) Balducci, E.: *La storicità della confessione di fede* (II). Testimonianze, *122,* 105-126, (1970).

(10) Balducci, E.: *Si può credere oggi in Gesù Cristo?,* La Rocca, 15 marzo 1969.

fisica). E' proprio il disporre una speciale riserva in cui venga permesso al pensiero e al linguaggio di essere legittimamente inesatti, vaghi ed anche contraddittori, infatti, il modo più efficace per proteggere l'universo normale di discorso dall'essere turbato da idee sconvenienti » (11).

* * *

Un ulteriore fondamentale aspetto della logica della pubblicità deriva dal fatto che essa fa leva sulle debolezze, sulle miserie del comportamento umano e sociale: la pubblicità non si riferisce ad un angelo senza macchia, senza vincoli, con lo sguardo fisso alla verità, ma si riferisce piuttosto alle esigenze di un uomo distratto, ottuso, condizionato, limitato. Questa ovvia osservazione vale per introdurre ad una doverosa ed urgente verifica dell'atteggiamento sempre più diffuso di intolleranza per il momento giuridico e istituzionale della Chiesa, per il rispetto della sua tradizione e della sua storia, per la ricerca di un valido supporto razionale alla confessione di fede (12).

Certamente dal punto di vista di una élite di santi e di eroi, l'istituzione, la storia, la giustificazione razionale sono un sovrappiù ingombrante rispetto alla sconcertante semplicità della grazia, della fede. Ma dal punto di vista di una allargata dialettica sociale, il rifiuto di quegli *involucri difensivi* che i secoli hanno maturato, che la Provvidenza ha consentito, significa la disponibilità alla manipolazione da parte del sistema socio-politico, significa la distruzione dei nuclei di opposizione, di trascendenza, di estraneità contenuti nel messaggio della salvezza, in virtù dei quali esso costituisce un'altra dimensione della realtà: l'istituzione, la tradizione, il costrutto razionale, rispetto alla invadente razionalità scientifico-tecnica che assimila e reprime tutto ciò che non vi appartiene, sono l'unica difesa valida al livello della logica della pubblicità, per la dimensione interiore della mente in cui una alternativa allo *statu quo* può maturare.

Per questo le strutture sono in particolare prese di mira: il sistema si

(11) Marcuse, H.: *L'uomo ad una dimensione.* Torino (1967). p. 197.

(12) Si può citare ad esempio l'intervento del cattolico Alexander Langer al congresso della Paulus - Gesellschaft (l'associazione cattolico - marxista che « promuove confronti culturali ad alto livello ») nel maggio 1969: « Contemporaneamente al crollo della metafisica, del pensare in termini di assoluto, delle certezze fondate sull'autorità, anche tutta una serie di categorie collaterali devono lasciare libero il campo: per esempio la trasferibilità delle pretese assolute della dottrina alle strutture ecclesiastiche, la distinzione ben fissata e la tradizionale complementarietà fra sfera spirituale e profana, fra preti e laici, fra chiesa e mondo, fra il privato e il pubblico, fra 'dentro' e 'fuori' della chiesa (...). Per amore alla chiesa fraterna dovremo respingere ogni pronunciamento o manifestazione della chiesa istituzionale, disconoscendone la legittimità ecclesiale. Dovremo contribuire alla distruzione della chiesa quale apparato amministrativo, delle sue associazioni e dei suoi enti, della sua stampa ufficiale e degli edifici ecclesiastici, delle sue norme canoniche vecchie e nuove, ecc. Dovremo inventare nuovi modelli di comportamento fra membri della comunità (...) e smascherare e combattere nello stesso tempo criticamente gli elementi e le strutture autoritari attuali, che ideologicamente vengono fondate già nella catechesi corrente, nel modo di praticare la liturgia, di presentare 'il sacro', ecc. » [Testimonianze 119 (1969)]. In senso analogo, anche se più prudenziale e sfumato si muove il discorso sviluppato da *Relazioni Sociali* in un editoriale dell'ottobre 1968.

rende conto che esse rappresentano una controparte valida, non manipolabile e al tempo stesso non vanificabile nell'attuale universo di discorso. Molto meno temibili sono le astratte enunciazioni, più nobili e generose, che presuppongono un mondo fantasiosamente lumeggiato, attento, interessato, consapevole, libero, con lo sguardo fisso alla verità. Rispetto a questo mondo, la Chiesa può abbandonare le sue strutture per accedere ad una nuova immagine che solo la fede più pura può inverare, come comunità conviviale, profetica, sacerdotale, come eucaristia; rispetto a questo mondo la confessione di fede può tralasciare ogni riferimento razionale e teologico per abbandonarsi ad un rapporto dialogico « nel quale le nozioni e la loro espressione verbale sono trascese da una intenzione di fedeltà il cui termine è Colui che, a sua volta, in tanto è " vero " in quanto è fedele alla propria parola di salvezza » (13).

Ma rispetto all'altro mondo, quello di tutti i giorni, quello della logica della pubblicità, vale piuttosto la vecchia immagine della colomba kantiana: le strutture giuridiche ed istituzionali, l'impalcato razionale e storico, in una parola, il sistema cattolico, nel momento in cui sono colti come limite e schermo all'ineffabile rapporto di fede in Cristo Gesù, sono anche la premessa necessaria perché questa consapevolezza dell'insondabile alterità di Dio si maturi, si attui nella realtà secolare in cui il popolo di Dio è chiamato ad operare; non tener conto di questo duplice, irriducibile ruolo dialettico in termini di vincolo e strumento, di condizione e qualificazione, è obbedire all'usuale gioco del sistema socio-politico per il quale i valori possono avere in sé una superiore dignità (morale, spirituale) ma contano di meno nelle transazioni della vita quotidiana e sono quindi meno reali, quanto più sono elevati al di sopra della razionalità scientifica, giuridica, storica, sociale.

EDOARDO BENVENUTO

(13) Balducci, E. *La storicità della confessione di fede*, cit.

FILOSOFIA [1]

La compresenza del passato e del futuro nell'universo reale

La coscienza dell'uomo si trova sino dal suo apparire in un mondo fatto di tempo e di spazio. Tempo e spazio circondano infatti sin dall'inizio la creatura cosciente, giustificano la sua consapevolezza di essere altro da loro, la stringono in relazioni e rapporti diversi ma sempre difficilmente scindibili, ne condizionano l'esistere secondo leggi immutabili. Ogni osservazione implica inoltre e richiede l'esistenza almeno di due separate entità, l'osservatore e ciò che è osservato, e che fra l'uno e l'altro esista in qualche modo una differenza di sostanza tale da delimitare con sufficiente chiarezza i due campi: da un lato l'essere cosciente non confondibile con la sostanza e le proprietà delle cose materiali, dall'altro tempo e spazio e tutto quanto essi contengono e ad essi partecipa, costituente un tutto unitario il cui nome è universo.

Assumere coscienza è dunque in primo luogo porre da un lato sé come soggetto, e dall'altro il mondo con cui esso ha rapporto e che è oggetto della sua osservazione.

Questo privilegio è ciò che identifica l'uomo: esso è proprio e specifico della sua natura che è in conseguenza fin dall'inizio quella di osservatore nel valore più ampio della parola.

E' singolare che per potere finalmente esprimere tutto questo in termini di significato concreto si sia dovuto attendere il secolo ventesimo, e con esso la profonda intuizione relativistica che tutto quanto non è l'osservatore, e dunque spazio e tempo, e più precisamente il loro insieme e tutto quanto esso comprende e collega, forma una realtà unitaria nelle sue fondamenta naturali, le cui esatte dimensioni e implicazioni sotto l'aspetto non solo strettamente scientifico, ma più ancora di una conoscenza completa della realtà universale, attendono tuttora di essere pienamente indagate.

Prima della teoria relativistica si era sempre ammesso tacitamente il valore assoluto delle osservazioni fisiche sensoriali e la loro indipendenza rispetto al tempo e allo spazio. Dopo di essa assume al contrario valore assoluto solo un genere di osservazione svincolata dalle leggi e dagli aspetti del punto dell'universo in cui opera, libera dunque dalle forme e dalle abitudini dell'esperienza sensibile, e perciò stesso in grado di avvicinarsi profondamente alla realtà delle cose.

In primo luogo alla realtà del tempo. Non pare infatti che, per molta parte della storia del suo pensiero, l'uomo abbia saputo dare del tempo una definizione precisa. Tuttora, nella descrizione di un avvenimento naturale, e interpretando superficialmente l'esperienza comune, noi siamo ad esempio abituati a separare con chiarezza cause da causati, in modo che nel-

l'ambito di due qualsiasi eventi concatenati A e B sempre in ogni caso noi crediamo di poter riconoscere in uno di essi, ad esempio in A, la causa dell'altro, ad esempio B. E ciò fino al punto di essere assolutamente certi che quell'avvenimento, o fenomeno composto da A e da B, da noi considerato, non possa in alcun modo verificarsi se prima non si verifica l'evento denominato A. Ciò nonostante, affinché si verifichi un tale fenomeno, non v'è motivo per sostenere che A sia più necessario di B. Infatti la materia rimane immota, se essi non avvengono ambedue. E' certo vero che B non avviene se non avviene « anteriormente » A; ma è parimente vero che A non avverrebbe se B non potesse in qualche modo a sua volta avvenire.

In altri termini, e ragionando a priori, concludiamo che B appare causa di A non meno di come A appaia causa di B.

Certo, si obietta a questo punto, tutto questo può essere accettabile in via strettamente teorica. Però assomiglia abbastanza a certi sofismi e sottigliezze non rari nella storia della filosofia. Inoltre — ciò che più conta — appare assurdo per il senso comune sostenere che qualcosa che pensiamo non ancora esistere possa essere causa di qualcosa che esiste, al contrario, e in maniera indiscutibile, in questo stesso momento.

Ora, una simile obiezione rivela prima di tutto questo: che fra due eventi concatenati A e B viene chiamato causa dell'altro quello dei due che si verifica prima: e ciò addirittura solo per il fatto di verificarsi prima. Dunque: il prima ed il poi sono l'unico sistema comunemente seguito per distinguere causa da effetto, l'evento A dall'evento B.

Occorre però considerare che i concetti di « prima » e di « poi », nel loro significato tradizionale, sono a loro volta originati dall'osservazione dei mutamenti che avvengono nella natura che ci circonda, e cioè dalla osservazione dei vari eventi A che causano quotidianamente altrettanti eventi B. Dobbiamo allora domandarci: i concetti di prima e di poi nascono dal fatto che esiste nel mondo un reale intrinseco divenire, oppure l'universo appare in divenire perchè il tempo ha tutt'altro significato e valore di quello che gli è stato sempre attribuito? In altre parole: è la reale variazione dinamica del cosmo che origina in noi la sensazione psicologica del prima e del poi; o v'è piuttosto una qualche variazione dinamica intrinseca al nostro essere profondo che provoca in noi la sensazione psicologica del divenire delle cose? Come si vede, noi non possiamo a questo punto sapere se siano le cause e gli effetti che hanno originato in noi il concetto di tempo, o se sia invece il tempo, reale variazione dell'essere, che ha originato in noi i concetti di causa e di effetto.

E' evidente comunque che l'obiezione di cui abbiamo parlato avrebbe validità solo rispondendo a tali domande; e rispondendo nel senso che è il divenire fenomenico ad essere sotto ogni aspetto reale, e che è invece il tempo ad essere una pura creazione psicologica, legata al rapporto osservatore-osservato. Ma una conclusione di quest'ultimo tipo non si vede fin qui come possa essere raggiunta, cosicché noi, qualora volessimo indagare sulla verità nascosta dall'apparenza delle cose, o almeno arrivare a certezza che verità e apparenza sono la medesima cosa reale, troveremmo in questi interrogativi un muro insuperabile sulla via della conoscenza razionale dell'universo.

Merito di grandissima rilevanza delle teorie relativistiche è appunto quello di fornirci una chiave per rispondere a tali interrogativi. Contraria-

mente a quanto non di rado si ritiene, esse hanno semplificato in maniera decisiva l'immagine totale dell'universo, nella misura in cui sono riuscite, con metodi puramente razionali e con l'uso dello strumento matematico, a dare di esso una convincente descrizione unitaria ed a togliere in tale quadro al concetto di tempo la sua impalmabile dimensione psicologica per attribuirgli quella fisica e reale di quarta dimensione del mondo della materia.

La fondamentale intuizione relativistica, preannunciata da Minkowski nel 1908, e successivamente portata a completezza e giustificazione in un contesto organico da Einstein (1915), perviene infatti come noto alla seguente conclusione: l'universo della materia è costituito per sua natura da un insieme continuo a quattro dimensioni, descrivibile geometricamente attraverso quattro corrispondenti coordinate cartesiane. Nelle espressioni matematiche che reggono la struttura dell'universo, la coordinata temporale perde la sua indipendenza rispetto a spazio e movimento, riveste esattamente le medesime funzioni delle tre coordinate spaziali, partecipa in sostanza a quelle leggi nella stessa forma di queste, e come queste possedendo significato geometrico reale. Inoltre codesto « nuovo » universo, definito dunque da altezza, lunghezza, larghezza e « durata », pur non possedendo carattere euclideo, rivela la più stretta affinità con il « continuo » geometrico euclideo a tre dimensioni, e solo alla luce di questa realtà può essere adeguatamente considerato e studiato.

Lo stesso Minkowski, nel presentare nel 1908 la nuova teoria, si esprimeva con queste parole: « I punti di vista sullo spazio e sul tempo che voglio illustrare hanno il loro fondamento nella fisica sperimentale. Qui sta la loro forza. Ciò che suggeriscono è rivoluzionario. D'ora in avanti lo spazio come tale ed il tempo come tale si riducono a pure ombre, e solo una specie di unione dei due conserva una esistenza indipendente ». Il mondo reale — aggiunge però ancora la teoria relativistica — è dunque diverso dalla rappresentazione dell'esperienza sensibile. Ciò che vediamo altro non è che un aspetto incompleto della realtà quadridimensionale delle cose: precisamente quello relativo al luogo e alla natura della nostra osservazione.

Lo spazio tridimensionale della nostra esperienza sensibile non è infatti che una semplice sezione dello spazio effettivo a quattro dimensioni, così come lo spazio bidimensionale non è che una semplice sezione di quello effettivo a tre dimensioni.

Noi dunque osserviamo non cose, ma sezioni di cose; e propriamente e solamente quelle sezioni — fra le infinite contenute in senso geometrico nell'essere vero degli oggetti — relative al nostro genere di osservazione. Occorre infine precisare che il mondo a quattro dimensioni non è, come erroneamente può credersi, per la difficoltà connessa al restringere il valore dei dati dei sensi, una semplice illustrazione di realtà essenzialmente matematiche e astratte. Al proposito è certo esauriente la replica di Eddington: « Io tengo un oggetto davanti a me e vedo il profilo della figura della Britannia (con riferimento all'aspetto di una moneta); un altro osservatore, dall'altra parte vede il ritratto di un monarca; un terzo osservatore vede soltanto un sottile triangolo. Devo io dire che la figura della Britannia è l'oggetto reale e che le impressioni degli altri osservatori devono venir corrette per tener conto delle loro posizioni? Si può tener conto di tutte le apparenze se osserviamo un oggetto tridimensionale (nell'esempio la moneta) e nessuna persona ragionevole può dubitare che quell'oggetto sia la realtà fi-

sica corrispondente. Similmente un osservatore sulla terra vede e misura un blocco oblungo; un osservatore su una stella vede lo stesso oggetto e trova che è un cubo. Dobbiamo dire che il blocco oblungo è l'oggetto reale e che il secondo osservatore deve correggere le sue misure per tener conto del suo moto? Si tiene conto di tutte le apparenze se l'oggetto reale è quadridimensionale e gli osservatori misurano semplicemente delle apparenze o delle sezioni tridimensionali. Colui che mette in dubbio la realtà dell'universo quadridimensionale può essere paragonato soltanto all'individuo che dubita della realtà della moneta e preferisce considerare una delle sue innumerevoli apparenze come l'oggetto reale » (1). Da parte nostra aggiungeremo brevi osservazioni, utili al discorso che intendiamo condurre: cioè che quanto è contenuto in uno spazio geometrico reale, deve avere dimensioni geometriche reali; ciò che è contenuto in uno spazio avente natura e caratteri materiali, deve avere natura e caratteri materiali. Dunque: se tutto quanto è contenuto in uno spazio geometrico tridimensionale è reale, a maggior ragione deve avere natura reale ciò che è contenuto in uno spazio geometrico quadridimensionale. Infatti: se esiste realmente ciò che ha meno dimensioni, tanto meglio esisterà realmente ciò che ha più dimensioni. Ma allora non è più esatto parlare di cose che accadono, o avvengono, nell'interno dell'universo; bensì di cose che « sono », nel significato più completo del termine, in un universo a quattro dimensioni, così che il loro aver luogo diviene semplicemente il segno di un nostro incontro con loro. Inoltre non è più esatto parlare di tempo che passa, di tempo che scorre e fluisce, di passato, presente e futuro nei significati che abbiamo sinora loro attribuito; ed è inesatto parlare di un mondo passato che ha, sì, originato il mondo presente, ma che ora è scomparso nel nulla, e di un mondo futuro, che sarà originato da quello presente, e che pure, come quello passato, è ancora nel nulla. Esistono invece, nella pienezza del significato del verbo, il passato ed il futuro, non altrimenti da come esistono — e ne siamo certi — le cose che consideriamo nel momento preciso di ora.

Ciò che nell'universo crediamo esista per un attimo, esiste invece per sempre e da sempre. Ogni cosa che ci sembra passare e morire, in realtà non muta e non muore: quell'abisso che pensiamo divida l'effimero dall'eterno non ha, in sostanza, alcun significato reale. Del resto, se questa visione non fosse esatta, se cioè ogni istante del tempo fosse preceduto e seguito dal nulla, se il mondo come era ieri ed il mondo come sarà domani non esistessero, ed esistesse solamente il mondo di oggi, come potremmo convincerci che nell'universo che percepiamo esista veramente qualcosa di reale? Non è infatti possibile immaginare un attimo così breve da non avere anch'esso una sia pure infinitissima durata, e da non essere cioè una durata esso stesso, e come tale una qualcosa fatto di passato e di futuro, e dunque, secondo l'opinione comune, un qualcosa intessuto di nulla. Si giunge così, per questa via, all'assurdo che tutto quanto appare sulla scena del tempo altro non è che puro nulla. Ma questo significa allora che le premesse da cui siamo partiti risultano errate, e che solo la concezione opposta, e dunque la compresenza reale nell'universo del passato e del futuro, ha probabilità di essere vera. Da tutto questo deriva poi un'altra importante conseguenza, che esprimeremo in questo modo: ogni dinamismo nei corpi e nelle cose materiali è pura apparenza. E' infatti evidente che nessun corpo

(1) A.S. Eddington: «Spazio, tempo e gravitazione». - Boringhieri, Torino 1963, p. 229.

può spostarsi (e cioè cambiare posizione nello spazio) da un luogo dove esso tuttavia continua ad esistere, per migrare in un altro luogo dove esso già si trova prima del movimento. L'apparenza del dinamismo in definitiva non può che dipendere dall'osservatore, o nel senso che è questi a muoversi rispetto a tutte le cose reciprocamente immobili, o nel senso che sono tutte le cose reciprocamente immobili a muoversi rispetto ad esso. Il che è in ogni caso perfettamente uguale.

La concezione relativistica dell'universo, come la stessa riflessione accurata sui caratteri della nostra esperienza sensibile, ci permette quindi di rispondere alla obiezione di partenza: se era una dinamica effettiva insita nel mondo delle cose materiali ad originare in noi il concetto di tempo; o piuttosto se non era il tempo, identificato come dimensione geometrica del mondo, ad originare, in rapporto alla nostra natura di osservatori, l'apparenza di un cosmo in movimento. O anche, più sinteticamente, — perché è da questo in fondo che si origina il concetto comune di tempo — che significato preciso attribuire alle parole causa ed effetto.

Nella misura in cui sono accettabili le conseguenze logiche delle teorie relativistiche, la risposta è dunque la seguente: esiste un universo materiale che dall'istante della sua comparsa si presenta come estensione quadridimensionale immobile e cristallizzata, contenente ogni cosa materiale, la nostra storia medesima ed i nostri stessi corpi di uomini; ed esiste una coscienza umana osservatrice, da quello divisa e separata nel senso almeno di come diviso e distinto è l'osservatore rispetto alle cose osservate, il cui dinamismo rispetto a tale universo origina l'apparenza dinamica delle cose e dunque l'esperienza del tempo psicologico.

La difficoltà del sollevarsi dalle pastoie della concezione tridimensionale euclidea traspare poi da una nuova obiezione che facilmente sorge a questo punto. Essa si esprime così: « se il mondo di ieri, e quello di domani (e così il nostro corpo di ieri e quello di domani) esistono materialmente come quello di oggi, dove si trovano, ora, in questo momento? ».

In realtà la domanda non è più logica di quella di un viaggiatore che si chiedesse: « dove si trova, in questo momento, l'albero che ho osservato, lungo la strada che ho percorso, un certo numero di chilometri addietro? ». La risposta è una sola, evidentemente: l'albero che il viaggiatore ha perso di vista è ancora là dove esso l'ha incontrato; e tutte le cose sono rimaste intatte in quel luogo. Solo il viaggiatore non è più presente. In termini generali, i « viaggiatori » di questo universo siamo noi; e, più propriamente, sono il nostro « io » che osserva e conosce.

Così io non so cosa avverrà più avanti in questa strada sconosciuta che percorro. Sono certo però che il mio io si avanza lungo una dimensione « lineare » i cui punti infiniti coesistono tutti nella stessa precisa maniera. E so anche che, fino al termine della porzione di strada che mi è stata affidata, potrò osservare e conoscere tutte le cose disposte lungo di essa, e che da lì attendono, immobili, sin dall'inizio, il passaggio del viaggiatore. Finalmente conosco la vera essenza di ciò che finora chiamavo cause ed effetti: essi non sono che cose, o caratteri, che giustificano altre cose o caratteri, nella stessa maniera per cui l'inizio di una strada giustifica e suppone il termine di essa, o la radice di un albero preannuncia il suo tronco ed i suoi rami.

Non è dunque il mio corpo colui che percorre quella strada partico-

lare tracciata nell'universo. Esso infatti appartiene al cosmo materiale così come ogni altra cosa materiale che esso contiene, sebbene possieda in più una misteriosa natura di intermedio fra l'« io » e le cose sensibili. E' piuttosto tale io, o coscienza osservatrice, che contraddistingue l'uomo e lo rende in questo senso protagonista nella scena universale, a percorrere, come passando in rassegna, lungo la dimensione del tempo, l'universo delle cose sensibili, e in primo luogo la storia del proprio stesso corpo vivente. Ecco perché è impossibile percepire la dimensione del tempo nella maniera in cui percepiamo le altre dimensioni: infatti il tempo ci è dato come luogo per osservare da esso le rimanenti dimensioni delle cose, e sarebbe assurdo pensare di potere osservare dall'esterno ciò che attualmente ci contiene.

Ma ora il nostro discorso, collegando a sé problemi nuovi e diversi sulla natura degli osservatori e della materia, diviene via via più generale, e al limite certo comprende il mistero e il carattere stessi dell'uomo. V'è però ancora un problema da cui per molti aspetti tutto dipende e la cui definizione e soluzione appare essenziale per conoscere pienamente la realtà dell'universo. Di questo sappiamo già infatti molte cose, è però molto più ridotta la nostra conoscenza sull'origine e sulla fine del tempo-dimensione, e nemmeno a priori possiamo essere certi che tali limiti di fine ed origine siano realmente esistenti.

Il volto dell'universo ci dà tuttavia indicazioni preziose. Dopo il crollo forse definitivo di ogni ipotesi di sistemi stazionari, rimangono nella moderna cosmologia dati di fatto di cui è molto difficile oramai dubitare. E' ad esempio dato di fatto che l'universo si espande, e che v'è stato dunque uno stato originario in cui ogni materia era unita in una specie di grande atomo iniziale, sbocciato poi alla vita e al movimento per cause ancora sconosciute. E' poi dato di fatto che questo universo comporta certamente una fine, consistente forse nel ritorno di ogni materia all'atomo iniziale (universo « cicloidale »), o nella loro scomparsa da ogni orizzonte (universi di Eddington, Lemaître eccetera), ma comunque in una sua morte in senso termodinamico conseguente al valore massimo dell'entropia universale. V'è dunque ragionevole certezza che il tempo possiede in qualche modo realmente un suo termine e un suo inizio, e che quanto è sconosciuto è semmai ciò che li definisce e comprende. Potremmo, è vero, accontentarci di pensare tale tempo come una dimensione « mozza » alle due parti, e dunque incompiuta come termine e come inizio. Ma allora come sarebbe possibile, in tale caso, chiamare universo ciò che è due volte incompiuto? E' certo infatti che l'universo deve essere, per definizione e natura, completo e compiuto nel tempo e nello spazio. Per di più una simile visione sarebbe pienamente in contrasto con quel principio di giustificazione per cui ogni cosa ha esistenza e comportamento a motivo di altre cose e comportamenti. Essa ci darebbe infatti all'inizio e alla fine del tempo l'ingiustificato come base del giustificato; e in un caso l'inesistente come fonte dell'esistente, e nell'altro l'esistente come fonte del nulla.

Proprio per questo non possiamo immaginare alcuna scelta razionale che non implichi, all'inizio e alla fine della vita universale, punti di per sé e nel medesimo tempo giustificati e giustificanti.

Ma ciò non avverrebbe se la natura di tali punti non differisse in maniera radicale da ogni altro punto nel tempo; e poiché ogni cosa ha, nell'universo, senso e giustificazione solo nel quadro di tutte le cose e di tutte

le loro giustificazioni, fino anzi a costituire, ognuna di esse, in qualche modo, avvenimento necessario della storia immensa del tutto, e sino a poter dire per ciò stesso che anche la più piccola fra loro regge l'intero universo, occorre credere che in tali punti esistano, piuttosto che singole cose staccate e incompiute, momenti in cui tutte le cose sono unite e compiute in modo perfetto in se stesse.

In tali momenti il tutto, non ancora e non più collegato nell'ordine che noi misuriamo e vediamo, deve esistere allora come pura potenza ed essenza ed avere, dunque, da una parte perfetta giustificazione in se stesso e dall'altra essere fondamento e motivo di ogni punto intermedio del tempo. E più propriamente, in verità, non due momenti, o due punti distinti di origine e fine, ma un unico stato e momento in cui fine ed inizio si allacciano, non potendo che essere inscindibile e unica l'unità totale dello spazio e del tempo.

Ma se questo è vero, esiste allora una quinta dimensione. Infatti, allo stesso modo che una linea non può chiudersi se non tramite un piano, ed un piano (che ha due dimensioni) collegarsi ai suoi estremi in superficie cilindrica se non tramite uno spazio a tre dimensioni, l'universo della materia non potrebbe congiungere il suo inizio e la sua fine, se non avesse esistenza reale un'altra, distinta e sconosciuta dimensione.

Si comprende, allora, che tale quinta dimensione rappresenta il « luogo » in cui l'« osservatore » troverebbe finalmente spiegato di fronte ai suoi occhi quell'essere reale dell'universo e delle cose, di cui a noi è ora data non più che una imperfetta visione razionale. In tale luogo egli possederebbe veramente la conoscenza perfetta e totale: non vi sarebbero per lui segreti di sorta, come per noi, che percepiamo corpi di tre dimensioni, non ha segreti di sorta il piano del foglio che ora leggiamo.

Ma a questo punto ci accorgiamo che quella possibilità della compresenza reale del passato e del futuro nell'universo totale, ricavata attraverso l'analisi non breve delle conseguenze della teoria relativistica e di uno studio del mondo non viziato, per quanto possibile e necessario, dalle immagini dei sensi, derivi in fondo, più semplicemente, proprio dal fatto che fine del futuro e inizio del passato (comunque il tempo venga concepito, e quindi, se si vuole, anche in senso classico non dimensionale) non possono al limite che avere lo stesso significato, e congiungersi e coincidere. Infatti, se così accade, come razionalmente appare necessario, il passato e il futuro di tutte le cose debbono allora coesistere proprio perché la coesistenza dei punti di inizio e di fine di qualsiasi dimensione implica la coesistenza dei punti intermedi.

Siamo dunque arrivati a conclusioni che appaiono forse strane, o facili, o poco credibili al nostro senso comune.

Non v'è però altra scelta che quella di credere a cose certo più consone a quel nostro senso comune (che però tanto spesso sbaglia o ha sbagliato!), ma anche meno accettabili per lo spirito e per la ragione.

Del resto capita spesso, quando si cerca di definire con più esattezza il volto reale delle cose, di incamminarsi su strade difficoltose il cui sbocco è sconosciuto, per comprendere infine, dopo lungo tempo e grande fatica, che il loro volto inimmaginabile era lì, nella luce, accanto a noi.

GIORGIO FABBRI

Evoluzione biologica e teoria della scienza

I

Quando la filosofia si impegna a definire lo stato culturale dello sviluppo intellettuale in un dato momento storico, è necessario chiarire i problemi di base e indicare il modo con cui un problema si innesta sull'altro, rilevando l'importanza e i rapporti delle aree fondamentali dell'umano sapere e indicando metodi appropriati al trattamento di ciascun problema.

Rispondere a questo impegno non è còmpito lieve. Esso richiede una valutazione del passato e un'interpretazione del presente alla luce di tale valutazione. Senza dubbio questo spiega perché i grandi maestri della scienza hanno sempre manifestato uno spirito filosofico: poiché i grandi maestri sono quelli che hanno a cuore la conoscenza del passato e lo rendono utile per il presente; ed è mediante l'insegnamento e l'apprendimento che la civiltà viene sostenuta, diffusa e sviluppata.

Trattando della questione dell'evoluzione, il felice esito dello impegno del filosofo dipende dalla sua capacità di superare una difficoltà propria a tale tema.

Per idea di evoluzione si indica generalmente il risultato della « rivoluzione darwiniana », che, insieme con la « rivoluzione copernicana » e la « rivoluzione freudiana », avrebbe prodotto una radicale rottura col passato nella conoscenza dell'uomo sia per quanto riguarda la sua natura, sia per quanto riguarda la natura del mondo fisico.

In quale senso una interpretazione della antichità classica può contribuire a far comprendere il mondo di Darwin? E, praticamente, come si può nel breve spazio di un saggio di carattere generale esprimere quel contributo (supponendolo valido)?

Una risposta a questa domanda mi è stata suggerita correlando una argomentazione contenuta nel libro di Bernard J. F. Lonergan su *Insight* e l'architettura intorno alla quale W. T. Jones ha sviluppato la sua ammirabile *History of Western Philosophy*.

Jones osserva che una filosofia è un insieme di proposizioni riguar-

danti le grandi questioni sul valore finale, sul significato della vita, sulla struttura della realtà.

Mettendo insieme diversi criteri, non è difficile distinguere nel flusso della storia le linee principali dei sistemi predominanti nel pensiero umano. Anzitutto, per essere un sistema predominante è necessario che una data filosofia stabilisca una prospettiva che convinca un grande numero di persone per un periodo di tempo relativamente lungo. Con questo criterio, « l'influenza di un filosofo si può riscontrare sia sottoforma di discorsi, segni differenziali e informazioni anonimamente insinuate in una civiltà avanzata, sia con dottrine esplicitamente dichiarate, che una data epoca attribuisce a lui » (1).

Una volta che i segni caratteristici, i termini e i princìpi conduttori scaturiscono da una filosofia, trasformati dall'uso familiare passano nelle componenti abituali di una cultura e di una tradizione, tale filosofia può durare e fornire una prospettiva soddisfacente per milioni di uomini che, volenti o nolenti, non hanno mai udito il nome dell'autore di quella prospettiva filosofica.

In secondo luogo, una filosofia per essere tale deve non solo essere diffusa ma anche criticamente sostenibile. Se non è una semplice parte di presupposti culturali di un epoca, non distinguibile dalla superstizione e dalla credenza ingenua, una filosofia deve essere razionalmente giustificabile. Per essere considerate come un insieme razionale di credenze, le varie risposte date da una filosofia ai grandi problemi dell'uomo debbono essere reciprocamente coerenti. Se per esempio quello che dice il filosofo in psicologia contrasta con quello che dice in etica, la qualità di questa filosofia sarà indebolita.

Finalmente le linee direttive di una filosofia debbono dimostrare la loro coerenza prima che possano dominare il pensiero umano.

Se l'insegnamento di un filosofo riflette solo la prospettiva di una società, quando questa società cambia in modo notevole, l'insegnamento del filosofo diventerà irrilevante. Così da un lato una filosofia è valida nella misura in cui i suoi princìpi sono capaci di venire a contatto con le implicazioni dei grandi problemi: mentre d'altra parte, i mutamenti della struttura sociale fanno sì che le grandi questioni siano presentate con differente evidenza e insistenza nelle diverse epoche: è perciò impossibile al filosofo formulare una volta per tutte una visione del mondo soddisfacente in ogni tempo.

Ma il punto essenziale che oppone questo criterio di coerenza al criterio di libertà dalla contraddizione si fonda sulla differenza fra una filosofia che tratta i problemi separatamente (sia questa una separazione logica o socio-culturale) e una filosofia in cui i princìpi fondamentali o le parti organizzanti sono ciascuno sempre virtualmente il tutto (filosofia organica o dialettica).

Adottando questi criteri, Jones può prestabilire la struttura dello studio dell'antichità classica: « Ora, anche la più superficiale lettura della

(1) Richard Mckeon, « Introduzione » alle « Opere fondamentali di Aristotele », ed. Richard Mckeon (New York: Randon House, 1941) p. XI.

storia del pensiero (occidentale) mostra due — e solo due — periodi in cui venne sviluppata una filosofia veramente universale nel senso in cui noi abbiamo definito quel termine. Questi periodi furono il quarto secolo a. C., quando Platone e Aristotele espressero idee, che soddisfecero in tutto il mondo classico, e il tredicesimo secolo d. C., quando san Tommaso fece lo stesso per gli uomini del Medioevo... Se lo paragoniamo con tali sintesi durevoli, il pensiero moderno ci offre soltanto una varietà di soluzioni sperimentali... Una spiegazione della nostra deficienza è la complessità della vita moderna. Fu letteralmente possibile per un uomo come Aristotele prendere piena conoscenza del suo spazio di interessi. Quando Bacone avanzò questa pretesa nel diciassettesimo secolo, apparve già esagerato. Oggi questo sarebbe impensabile. Così, ciò che un Aristotele e un Tommaso poterono raggiungere per la via di una reale sintesi di tutto lo scibile è diventato sempre più difficile per la quantità di conoscenze » (2). Questo ultimo dato di fatto, oggi comunemente detto « esplosione delle conoscenze » fa sembrare il còmpito pedagogico del filosofo, a prima vista, insuperabile.

Anche ammettendo che una valutazione dell'antichità classica si basi principalmente sulla conoscenza delle principali linee sistematiche di solo tre pensatori e supponendo, inoltre, che una valutazione di queste linee possa condurre a una maggiore comprensione del mondo di Darwin (cosa che deve ancora essere dimostrata), da quale punto di vista o con quale prospettiva si potrebbe convenientemente dare un'idea di quella interpretazione nei limiti di un solo scritto?

Se è vero che il contenuto della conoscenza dell'umanità è così vasto da sfidare enciclopedie e biblioteche immense, se è così difficile che un uomo anche dedicandovi tutta la vita possa controllarne una parte e se è così incompleto e inadeguato da essere obbligato a infinite aggiunte e ripetute revisioni, non potrà avvenire che ogni attaccamento alla saggezza del passato sia soltanto una disperata passione per l'antico, e che ogni tentativo di connettere tale saggezza col presente sia non solo difficile, ma impossibile?

Qui il modo con cui il Lonergan affronta il problema della conoscenza umana suggerisce una soluzione alla nostra difficoltà. In realtà, vi è non solo il livello sperimentale di conoscenza, dove la conoscenza è specificata secondo le varie scienze dei fenomeni naturali, e dove queste scienze sono variate continuamente dalla scoperta di nuove cose e di nuovi aspetti delle cose; ma vi è pure un altro livello di conoscenza dove la co-

---

(2) W. T. Jones, *Una storia della filosofia occidentale* (New York: Harcourt, Brace and Word, 1952). Introduzione, pp. XI - XII.

Jones sostiene che: « con Kant (1724-1804) noi arriviamo, effettivamente, a un altro maggiore sforzo di sintesi, paragonabile, almeno nello scopo, alle sintesi di Platone, Aristotele e Tommaso.

Sebbene non riuscisse ad affermarsi, come fecero quelli a loro tempo, tuttavia ha avuto una sua forma di affermazione ». (p. 812).

Cfr. anche John N. Deely, « Le dimensioni filosofiche dell'origine della specie », Parte II, Sec. VII, *The Thomist*, XXXIII (aprile 1969) pp. 290-304, che contiene una discussione di ciò che può essere chiamato, dopo Democrito (c. 460 BC), il metodo esplicativo meccanicista, adornistico, di Democrito.

noscenza stessa è universalizzata e unificata. Questa è la sfera di una critica della conoscenza o *critica* in senso proprio della riflessione sulla conoscenza delle cose esteriori. A questo livello diventa possibile dimostrare « l'organica diversità e l'essenziale compatibilità di quelle zone della conoscenza attraverso le quali la mente passa nel suo grande movimento di ricerca sull'essenza delle cose a cui ciascuno di noi può contribuire solo con minimi frammenti. A questo livello diventa parimenti possibile dimostrare, col rischio di fraintendere l'attività degli amici dediti ad altre imprese ugualmente frammentarie, la totale unità che, tuttavia, nella mente del filosofo esiste, quasi a dispetto degli altri, così da riconciliare come fratelli coloro che non si conoscevano fra loro » (3).

Definire l'éra post-darwiniana alla luce delle scienze sperimentali dell'antichità classica potrebbe sembrare davvero un'impresa disperata e incerta.

Ma se noi prendiamo come nostro scopo principale non l'insieme delle conoscenze delle diverse epoche, ma la conoscenza stessa esercitata in esse e se noi consideriamo questa attività di conoscenza, che è immanente alla stessa rivoluzione darwiniana, allora l'obbligo di sintesi imposto alla filosofia quando questa rivolge la sua attenzione all'esposizione dell'idea di evoluzione, non sembra più un còmpito impossibile anche nei limiti di un saggio generale.

Lo scibile è esteso, ma la conoscenza è una struttura permanente che può essere sufficientemente analizzata in una serie di casi funzionalmente prescelti. Lo scibile è difficile a essere controllato, ma oggi specialisti competenti hanno selezionato e presentato a lettori esigenti in adeguata forma le componenti fondamentali delle diverse branche della conoscenza. Lo scibile è incompleto e soggetto a revisione, ma ciò che importa a noi è il soggetto conoscente che sarà la fonte delle future aggiunte e revisioni » (4).

Così, benché un esame del conoscere non possa trascurare il contenuto della conoscenza (5), lo studio dell'atto conoscitivo come tale richiede che tale contenuto sia trattato solo in una forma schematica o incompleta (6).

E basandosi sulle principali ragioni e modalità del movimento dello spirito in cerca della verità noi possiamo pensare ragionevole, nei limiti di uno scritto di carattere generale, considerare il mondo di Darwin dall'alto dell'antichità classica: « Comprendete perfettamente ciò che è da comprendere e voi allora non comprenderete soltanto le grandi linee di ciò che deve essere capito, ma possiederete anche una base stabile, un modello invariabile, aperto a ogni altro sviluppo » (7).

« Da questo punto di vista si può dunque dire che il lavoro che la metafisica è chiamata a fare oggi è porre fine a quella specie di incom-

---

(3) Jacques Maritain, *I gradi della conoscenza,* traduzione dalla IV edizione francese con la supervisione generale di Berald B. Phelan (New York: Scribner's, 1959), « Prefazione » p. XI.

(4) Bernard J. F. Lonergan, *Insight: A study of Human Understanding* (New York: The Philosofical Library, 1965) « Introduction », p. XVIII. Cf. *Aristotle's Treatise on Parts of Animals* (De partibus animalium), Bk. I, ch. I, 639 a I - 15.

(5) Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge,* p. 75.

(6) Bernard J. F. Lonergan, *Insight,* p. XVII

(7) Ibid, p. XXIII and p. 784.

patibilità di carattere che l'umanesimo dell'éra classica ha innalzato fra scienza e sapienza » (8).

Questo mi conduce ad una osservazione finale. Mentre concordiamo con Jones sul fatto che « oggi noi siamo ancora in un'epoca sperimentale e di preparazione come le epoche che precedettero le sintesi greche e medievali, e che sarebbe ottimistico prevedere qualche improvvisa condensazione delle nostre moderne differenze in una unica prospettiva soddisfacente » (9), tuttavia, esaminando il passaggio dall'antichità classica al mondo di Darwin dal punto di vista della logica dei tipi epistemologici della conoscenza razionale (che è essenziale il punto di vista della filosofia moderna, cioè della ricerca filosofica dopo il Rinascimento, preoccupata come è delle questioni concernenti la natura della conoscenza e dei suoi limiti) noi possiamo sperare di contribuire in qualche maniera a comprendere « perché tali positivi concetti che sono sopravvissuti alla barriera critica della filosofia moderna siano di carattere fisico-matematico» (10).

« Essi si sono dimostrati troppo limitati per raggiungere una visione del mondo come quella di Aristotele e di Tommaso » (11). Le pagine che seguono perciò non possono essere lette come un tentativo per formare un manuale di risposte, ma solamente come un tentativo per fare un invito ad una personale riflessione sull'importanza della scienza evolutiva riguardo a una visione generale della vita e per fornire una guida per ulteriori ricerche.

I CONTRASTI TRA PLATONISMO E ARISTOTELISMO

Gli oggetti offerti dall'esperienza sono certamente particolari e contingenti; la conoscenza scientifica, in quanto distinta dall'opinione, certamente riposa sull'universale e sul necessario. Fu questo paradosso che in-

(8) Jacques Maritain, *The Degrees of Knowledge*, p. XI.
Vedi Maritain « *The Conflict of Methods at the End of Middle Ages* », « The Thomist », III (Ottobre 1941) esp. Sec. V, pp. 536-538.

(9) W. T. Jones, *A History of Western Philosophy*, p. XII.

(10) Ibid.

(11) Ibid. Jones osserva sommariamente che « il fatto notevole della filosofia moderna... è la sua inabilità di raggiungere alcuna cosa lontanamente somigliante a una sintesi soddisfacente del passato storico con la contemporanea visione mondiale, che è largamente basata sulle scoperte della scienza moderna ». (pp. XII - XIII). In accordo con Mortimer I. Adler (in *What Man has Made of Man*, New York: Ungar, 1957, p. 242), la sola contemporanea eccezione a questa generalizzazione è Jacques Maritain. Che questo sia, come è probabile, un contributo che spero di avere portato nel presente saggio che è un disimpegno di alcuni concetti chiave di Maritain sulla storia e la natura della scienza moderna dai contesti eccessivamente polemici e apologetici, nei quali egli tende a metterli, spesso creando - come ha ammesso apertamente anche Adler (in *San Tommaso e i Gentili* (Milwankee: Marquette University Press, 1938) p. 15) - una sfortunata barriera per la divisione di questo concetto oltre « lo stretto cerchio » di quelli che condividono con lui, inizialmente, una causa comune.

A questo stesso riguardo, io spero di avere contribuito a un chiarimento del vero senso della nozione di scienza « empiriologica », vedi Section IIIA più sotto in questo saggio, e Secs III e VII della mia valutazione di *Philosophical Dimension of the origin of Species*, The Thomist, XXXIII, (gennaio e aprile 1969) p. 93.

dusse Platone a stabilire un mondo di idee divine a cui la matematica conduce; le forme dell'universo, viste come idee separate, eterne e perfette, erano necessarie e le loro proprietà avrebbero potuto essere espresse con la certezza e la precisione della matematica.

E' dunque vero che Aristotele seguì Platone nell'insegnare che vi è scienza, propriamente parlando, solo dell'incorruttibile e dell'eterno. Ma l'incorruttibile e l'eterno, l'universale e il necessario, sono tali come cose a condizione che trascendano il mondo fisico.

Dal momento che sono considerati come essenze immanenti al mondo, essi cessano di essere *ciò che* esiste *(id quod existit)* per diventare piuttosto princìpi per *i quali (principia quo)* le cose esistono.

In questi termini tutta la disputa fra Platone e Aristotele verte intorno al giudizio se le forme debbono essere riguardate come cose o come *princìpi* di cose.

Nel primo caso, la fissità e immutabilità delle speci, almeno in linea di principio (12), sarebbero semplicemente negative, una condizione inerente alle strutture delle speci una volta comprese, proprio in quanto *comprese*. Sul piano delle forme come tali, non potrebbe essere questione di una reale, cioè, positiva immutabilità formale (13).

Così è semplicemente errato sostenere che la contemporanea visione delle speci « come un prodotto della storia, la nostra convinzione che le speci siano semplicemente ritmi lenti in un mondo sempre variabile, sa-

---

(12) Già nel secolo XIII, non erano mancati avvertimenti a non prestare alle forme una fissità che non apparteneva loro. Molti filosofi tendevano nei loro commenti alla *Fisica* aristotelica, a fare della natura un *nomen absolutum*, un concetto assoluto. Tommaso corresse questa interpretazione della nozione aristotelica mettendo in rilievo che la natura è composta di materia e di forma, e che essa comprende sia le caratteristiche attuali che le attitudini potenziali di un corpo naturale.

La natura è un principio, cioè un rapporto tra un generatore ed un generato, e le nature cosmiche non sono più fisse di questa relazione. Conformemente ai princìpi aristotelici secondo cui non vi è altro modo per stabilire la permanenza di questa relazione che osservasse la natura, san Tommaso ed i suoi discepoli ripudiano la dottrina platonica che identificava le nature temporali con le essenze eterne (vedere in particolare il commento di Tommaso *In II Phisic. librum)*. C'era una difficoltà. Non vi era scienza della preistoria del mondo. Prima del 1800, il mondo della natura sembrò rivelare soltanto il lato permanente della sua regolarità. Allora la storia dinamica della natura — cioè come il cambio, anche delle speci, avesse trovato posto nello sviluppo naturale del mondo — era soltanto una pallida ipotesi sull'orizzonte della scienza. Per conseguenza, non era strano che filosofi e scienziati della natura, abbiano tentato, per la parte maggiore della storia, di rappresentare il mondo come senza tempo, come dotato di qualità eterne. Ma i più realistici tra i filosofi seguirono il principio secondo cui la natura non era qualcosa di rigorosamente fissato, ma piuttosto una relazione tra generatore e generato, dotato di durata e di fluidità. Essi incorporarono i limiti di stabilità della natura all'interno della loro teoria » (Raymond J. Nogar: *The Wisdom of Evolution,* New York, Doubleday 1963, pp. 318-319).

(13) Vedere *The material logic of John of S. Thomas,* trad. da Yves R. Simon, John Glanville and G. Donald Hollenhorst (Chicago, University of Chicago Press, C. II). E' proprio questo punto che sembra non venire rimarcato nella opinione di Jonas secondo cui « la liquidazione delle essenze immutabili... è la definitiva vittoria del nominalismo sul realismo » (Hans Jonas: *The Phenomenon of Lige,* New York, Harper 1966, p. 45). Vedi *The Philosophical Dimension of the Origin of Species,* parte II, spec. sezioni VI e VII in *The Thomist* XXXIII (Aprile 1969), pp. 251-290 e 305-331, rispettivamente.

rebbe per Aristotele un tradimento del vero spirito di conoscenza, del pensiero e del reale » (14).

L'intendere la visione moderna e il distinguerla da quella antica, non comporta la rinuncia alla logica (ordinaria), « che Aristotele sintetizzò per la prima volta, ovvero rivolgersi contro di essa » (15). E' semplicemente questione di considerare accuratamente la distinzione fra il possibile e il reale, allo scopo di vedere che « possibilità » significa due cose del tutto differenti e che per lo più noi esitiamo fra le due, equivocando involontariamente sul significato della parola (16).

Nel tentativo di capire i tre termini (non due) implicati nella distinzione possibile/reale, si comprende che gli antichi avevano ragione di affermare che la conoscenza scientifica è indifferente al particolare, non in modo assoluto ma solo rispetto al senso negativo del « possibile » (17).

« Amleto era certamente possibile prima che fosse realizzato, se ciò significa che non vi erano insormontabili ostacoli alla sua realizzazione. In senso particolare si dice possibile ciò che non è impossibile; ed è conforme a ragione che questa non-impossibilità della cosa sia condizione della sua realizzazione. Ma il possibile così inteso non è alcun modo virtuale, qualcosa idealmente preesistente... Tuttavia, dal senso del tutto negativo del termine « impossibile » si passa, inconsapevolmente, al senso positivo. Un momento prima, possibilità significava « assenza di ostacoli »: ora voi ne fate una preesistenza sotto forma di idea, che è tutta un'altra cosa. Nel primo significato della parola essa era una verità evidente, come dire che la possibilità di una cosa precede la sua realtà: con essa voi avete inteso dire semplicemente che gli ostacoli, che sono stati sormontati, erano sormontabili. Ma nel secondo significato è un assurdo, perché esso significa che una mente in cui Amleto di Shakespeare avesse preso figura come un possibile, avrebbe per quello stesso fatto creato la sua realtà: esso sarebbe stato Shakespeare stesso » (18).

Noi stiamo parlando della comprensione del mondo; perciò è una questione di conoscenza umana; e dato che nella struttura della metafisica e della psicologia aristotelica « la realtà non è riferita alla conoscenza

---

(14) Marjorie Grene: *A portrait of Aristotle* (Chicago 1963) p. 137.

(15) Henry Bergson - *The creative Mind,* trad. ing. di Mabelle L. Andison, (New York, Philosophical Library, 1946) p. 26.

(16) Ibid. p. 21.

(17) La nozione secondo cui la conoscenza perfettamente scientifica, cioè universale e necessaria del particolare come tale, è possibile, dipende dalla tesi secondo cui tutto ciò che accade nel mondo della natura accade per necessità. Questo errore nasce principalmente da una falsa concezione del determinismo della natura. « In primo luogo, non è certo che, se una determinata causa è presente, segua necessariamente il suo effetto, perché esso ci può essere sottratto dall'interferenza di qualche altra causa... In secondo luogo, ogni sostanza individuale (*omne quad est per se*), cioè ogni cosa che costituisce essenza nel senso di un esistente individuale (ossia è nel senso più rigoroso della parola), ha una causa: tuttavia ciò che esiste accidentalmente non ha di per sé alcuna causa, perché non essendo veramente uno, non è veramente essere » (S. Tommaso, Summa Th. I, q. 115, art. 6).

(18) Bergson: *The Creative Mind,* p. 102.

ma è vero il contrario » (19) non c'è dubbio che « la verità di quelle cose che non stanno sempre nello stesso rapporto con l'essere non sia esente da mutamenti », perché « come una cosa sta rispetto all'essere, così essa sta rispetto alla verità » (20).

Per quanto riguarda l'intelligenza umana, « la cosa e l'idea della cosa » sono prodotte insieme quando si tratta di una forma veramente nuova, prodotta dall'arte o dalla natura (nella filosofia di Aristotele ogni forma individuale, presa come tale, non era forse unica e « veramente nuova anche se non lo era come specie »?) (21).

Si deve solo evitare di giocare inconsciamente sul senso positivo e negativo della parola « possibile » nell'interpretazione del dato evolutivo, usando il massimo rigore logico, se si vuole intendere l'evoluzione come opposto alla visione statica del mondo.

Quello che è decisivo in ogni filosofia, per cui le essenze sono *principia quo*, princìpi per cui le cose sono, non è l'*eidos*, l'idea del mondo, ma la realizzazione che « le azioni hanno nelle cose singole, e tutti i processi di generazione che appartengono alle singole cose » (22), perché ciò implica che « gli universali sono generati solo accidentalmente quando singole cose sono generate » (23), così che è necessario dire che il processo naturale crea « nel suo svolgersi, non solo le forme della vita, ma le idee che rendono possibile all'intelletto di comprenderle, i termini che gli servono per esprimerle » (24).

Il Nogar ha portato avanti questo punto sotto l'aspetto sia storico che filosofico meglio di qualunque altro.

Dopo aver esaminato tutti i vari usi che Aristotele fa del termine « natura » ed aver indicato quello che è proprio ad Aristotele, nella illustrazione dei dati sperimentali, il Nogar notava: « Alcuni dei commentatori di Aristotele tentarono di considerare la natura come qualcosa di generato e anzi il principio mediante cui ciò che è generato, è strutturato ed agisce. Così la natura diventò un oggetto simile a un motore per una vettura. Aristotele insisteva sul significato relativo del concetto: esso esprimeva la concreta relazione fra generatore e generato, per cui la cosa generata riceveva la sua caratteristica organizzazione e attività. Aristotele formulò la sua definizione fisica della natura, con procedimento deduttivo dall'ereditarietà nel largo senso di qualunque generazione cosmica spontanea. La natura è la spontanea sorgente e causa di attività e passività che il generatore offre alla natura generata, determinandone intrinsecamente le caratteristiche fondamentali e gli attributi strutturali e funzionali. Quindi, la natura, come principio e causa delle attività e recettività specifiche ricevute dal generatore, è un concetto empirico coordinato, cioè,

---

(19) S. Tommaso - *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, l. V, lect. 9, n. 896 (cfr. n. 895).

(20) Ibid. l. II, lectio 2, n. 298.

(21) Bergson: *The Creative Mind*, p. 22.

(22) Tommaso: *In I met.*, lect. 1 n. 21.

(23) Ibid. l. VII, lectio 7, n. 1422.

(24) Bergson - *Creative Evolution*, p. 114.

basato sulla indagine della relazione costante, stabile, tipica e unica che è effetto della riproduzione del generatore » (25).

In breve, dopo che Aristotele aveva trasformato le forme tracendenti di Platone in nature universali che, al di fuori del pensiero, esistevano soltanto nelle cose singolari e corruttibili, le speci naturali non potevano più oltre essere considerate per ragioni epistemologiche come eterne e immutabili (lato delle cose stesse).

Le speci naturali una volta intese come immanenti non potevano essere « più o meno permanenti, stabili, uniche e costanti di quel che non lo fosse il rapporto tra generatore e generato manifestato sotto il più rigoroso esame critico » (26).

Perciò, non è più possibile a un pensatore che desideri elaborare una illustrazione delle ragioni dell'essere in termini di filosofia naturale « sovrapporre una concezione matematica o metafisica dell'essenza come idea assolutamente fissa ed eterna ai corpi naturali, eccetto che nel senso di un tipo ideale; e si deve porre attenzione a non cadere nell'idealismo di Platone e a non immaginare che il cavallo reale sia l'idea e il cavallo domestico solamente un'ombra della realtà. Come archetipo o idea, il cavallo può essere concepito come libero dalle vicissitudini temporali, ma la storia naturale della famiglia del cavallo dimostra che esso è vecchio di circa 60 milioni di anni con un'aliquota evolutiva stimata di 0,15 specie per milioni di anni » (27).

Questa è la ragione per cui se vogliamo restare fedeli al tipo di spiegazione data da Aristotele, dobbiamo cercare la ragione per cui Aristotele considerava i tipi specifici delle cose come dati una volta per sempre e attribuiva una eternità positiva alle speci; noi ci dobbiamo rivolgere non alla sua metafisica della conoscenza, ma alle osservazioni con le quali egli cercava di rendersi ragione del reale.

---

(25) Raymond J. Nogar: *Evolution: Scientific and Philosophical Dimensions* in *Philosophy of Biology* edita da V. E. Smith (New York - Saint John's University Press 1962). « La natura è dinamica e mutevole come lo è la relazione di generatore e di generato, il rapporto della progenie al genitore negli esseri organici, e deve essere concepita come appartenente all'ordine temporale. E' importante che la permanenza e la stabilità dei corpi naturali sia riconosciuta, perché la regolarità, l'unicità ed il tipo sono evidenti. Ma la permanenza e la stabilità, anche delle speci, non è più grande di quella del rapporto di generatore e di generato ». (Nogar: *The Wisdom of evolution*, p. 319). Per il tipo di qualificazione che sarebbe qui richiesta per completare questa analisi, vedi John N. Deely *The philosophical dimensions of the Origin of Species*, spec. sezioni VIII e IX, in *The Thomist* XXXIII (Aprile 1969) pp. 305 335.

(26) Ibid. p. 59.

(27) R. J. Nogar: *The Wisdom of Evolution*, p. 319. Egualmente « il gatto non è eterno, tranne che nella mente di chi lo concepisce come un insieme di caratteristiche ordinate. La specie, anche se si mantiene in esistenza, realizza le sue virtualità e potenzialità. Sono le mutazioni che alla fine riescono a produrre cambiamenti nel materiale ereditario. La famiglia del gatto ha proliferato nuove speci, alcune delle quali sono esatte » (ibid. p. 334). Cfr. L'analisi di Heidegger sulla limitazione dell'essere, nella parte IV della sua *Introduzione alla metafisica.*

LE SPECI ETERNE DI ARISTOTELE

Anzitutto noi dobbiamo osservare che non solo il simile genera il suo simile, il che Eiseley giustamente chiama « il primo fatto della nostra esperienza » (28), ma che nell'esperienza del mondo dei tempi di Aristotele nessuna cosa si mostrava come soggetta a radicale trasformazione.

L'esperienza ha dimostrato che tutto ciò che esiste sulla terra « nella sfera sotto la luna », va soggetto alla generazione e alla corruzione; ma sopra la sfera della luna sembrava che l'esperienza testimoniasse uno stato di cose del tutto differente. « La ragione per cui i corpi primari », cioè i cieli, « sono eterni e non soggetti a crescere o a diminuire, non invecchiano e sono inalterabili e immutati, sarà chiaro da quello che è stato detto», afferma Aristotele all'inizio del *De coelo,* « in parte per ipotesi e in parte per prova ». Inoltre, e ciò è decisivo per il tipo di scienza naturale che Aristotele ha cominciato a realizzare, « la nostra teoria sembra confermare l'esperienza (la diretta esperienza, non solo l'esperienza razionalizzabile matematicamente) ed essere confermata da questa » (29).

« La verità di ciò è dunque chiara all'evidenza sensibile, almeno abbastanza per ottenere il consenso e la fiducia umana. In tutto l'arco del tempo passato, per quanto vale la nostra documentazione, pare non abbia avuto luogo alcun cambiamento né in tutto lo schema del cielo più lontano né in alcuna sua parte. Anche il nome comune tramandato dai nostri lontani antenati fino ai nostri giorni, sembra dimostrare che essi lo immaginavano come noi l'abbiamo espresso... E così, sottintendendo che la prima sostanza sia qualcosa di altro che la terra, il fuoco, l'aria e l'acqua (cioè qualcosa oltre i tipi della materia che noi troviamo nella sfera sublunare) essi (antenati) diedero al più alto spazio un nome suo proprio, *etere,* derivato dal fatto che esso ruota sempre per l'eternità » (30).

Siamo così al centro della questione. Fino a che fu il pensiero aristotelico a guidare la cultura dell'antichità e del Medioevo, questa nozione dei cieli eterni fornì una ragione apparentemente ontologica e non soltanto epistemologica della fissità delle speci.

Pertanto non è corretto dire che fosse la teoria della conoscenza scientifica a richiedere, nel quadro della metafisica e della psicologia aristotelica, l'immutabilità delle speci. In rapporto a quella struttura, questa asserzione di Marjorie Grene è stata dimostrata errata. Fu l'assunto proprio della cultura comune, dell'eternità dei cieli che deviò anche le più acute analisi classiche e medievali di carattere ontologico delle strutture essenziali.

Per Aristotele e Tommaso, era l'eterno spazio-tempo delle sfere celesti immutabili che determinava la posizione e l'ordine dei corpi sublunari; e così gettava le fondamenta della rigida necessità e formale immobilità della loro natura. L'idea aristotelica degli esseri materiali, inclusa quella

(28) Loren Esseleey: *Darwin's Century* (London, Scientific Book Guild 1958, p. 208.

(29) Aristotele: *De Coelo,* liber I. c. 3, 270 b 1-5.

(30) Ibid. 270 b 1-25.

degli organismi viventi, non comportava riferimento cosmologico od ecologico a ciò che oggi si intende per ambiente fisico. Quel riferimento era offerto invece dai cieli immutabili i quali come strumenti di intelligenze separate (identificate con gli angeli della rivelazione in alcune, sebbene non in tutte, scuole di teologia medioevale) (31) venivano riguardati come *universalis regitiva virtus generationum et corruptionum,* come il potere dominante che regolava il mondo terrestre. Ma questa immagine fisica dell'universo — un'immagine fisica, per di più, che sopravvisse sino ai tempi di Galielo — in origine fu costruita con metodo matematico piuttosto che filosofico da Eudosso (più tardi da Tolomeo) e da altri astronomi della scuola di Platone.

Trasportato più tardi con insufficiente attenzione critica (« in parte per ipotesi, in parte per esperienza » come diceva Aristotele) in una struttura esplicativa tendenzialmente ontologica, esso divenne il principale fattore per determinare la posizione prima di Aristotele poi di san Tommaso circa la fissità delle speci, specialmente delle speci biologiche. Nel *Commentario di san Tommaso* del terzo libro della metafisica di Aristotele troviamo queste osservazioni: « Il filosofo dimostra che i primi princìpi attivi o moventi di tutte le cose sono gli stessi, ma in relazione a certo ordine graduato. Per primi in verità sono i princìpi assolutamente incorruttibili ed immobili (ossia le intelligenze separate). Vi sono, successivamente a questi, i princìpi incorruttibili e mobili, cioè, i corpi celesti, che con il loro movimento causano generazione e corruzione nel mondo » (32).

Similmente, commentando il settimo libro in connessione col problema chiave della possibile origine della vita dalla materia non vivente, ciò che gli antichi attribuivano a « generazione spontanea » e che noi oggi diciamo « biopoesis » è ancora riferito « al potere dei cieli, che è la potenza universale dominante della generazione e della corruzione nei corpi terrestri » (33).

Lo stato di cose nella prospettiva mondiale dell'antichità classica, come Jacques Maritain si è impegnato a dimostrare, non è senza ironia. Platone aveva esposto in maniera molto chiara i criteri propri e le esigenze intrinseche del metodo matematico del ragionamento intorno alla natura. « In virtù di una ammirevole intuizione delle condizioni proprie della conoscenza fisico-matematica e di quelle che sono dette scienze esatte quando cessano di essere puramente matematiche e cercano di spiegare il mondo dell'esperienza » (34), Platone vide chiaramente che la creazione di miti scientifici è una conseguenza necessaria del mondo esplicativo della fisica-matematica. Infatti, nelle formule fisico-matematiche è impossibile differenziare il simbolo dal simbolizzato, ciò che appartiene al reale in

(31) Vedi lo studio di James A. Weisheipl *The Celestial Movers in medieval Physics* in *The Dignity of Science,* edita da J. A. Weisheipl (Washington, 1961) pp. 150-190).

(32) In III Metaphysicorum lect. 11, n. 487. Vedi Aristotele, *Metafisica,* libro XII 1073a 14 - 1073b 17, e il commento di Tommaso, libro XII, lect. 9.

(33) S. Tommaso - In VII Metaphisycorum lib. Lect. 6, 1403. Vedi pure 1400-1401. Per lo stato attuale della questione cfr. J. N. Deely, *art. cit., The Thomist,* XXXIII (Aprile 1969), pp. 321-325).

(34) Maritain: *The Degrees of Knowledge* p. 162.

quanto espresso dalla ragione, da ciò che appartiene al dato pre o extra mentale, al reale come reale.

Aristotele tuttavia diede mano a un compito tipicamente differente (in accordo col suo metodo e con la sua forma epistemoligici); un compito di cui Platone non aveva afferrato la possibilità. « Egli doveva attaccare la metafisica platonica e la teoria delle idee » (35). Ma sebbene Aristotele accettasse l'esistenza di una conoscenza della natura di tipo matematico, sembra che egli non avesse afferrato chiaramente le conseguenze dell'impiego di questo metodo, almeno sul piano strumentale, così che, da una parte, sebbene nella sua teoria astronomica delle sfere omocentriche, egli stesso abbia costruito un simbolo fisico-matematico di prima grandezza, dall'altra parte « egli parve considerare quelle sfere come assolutamente esistenti, come realtà primaria: non attribuì loro soltanto un fondamento nella natura delle cose ma ritenne che essi avessero un'esistenza formale e integrale (relativa cioè alla loro stessa essenza, al loro proprio concetto) » (36). Accettando come base del suo trattato *De coelo* l'universo delle sfere concentriche con assi a diversi angoli in relazione l'uno all'altro postulato dai matematici, Aristotele tentò di fornire la spiegazione fisica di questo diagramma matematico: « Poiché il punto di vista del filosofo della natura era prevalente in lui, egli non vide come Platone l'aspetto della razionalità necessaria inclusa nella conoscenza matematica dei fenomeni della natura quale fondamento di una scienza esatta » (37); e a questo errore, unito con l'attenta osservazione propria ad Aristotele della struttura riproduttiva delle cose viventi e la quasi completa ignoranza (nescienza), per parlar formalmente, delle testimonianze fossili, noi dobbiamo la posizione e la dottrina della antichità classica sul fissismo delle speci, nella misura in cui la sua formulazione dipende degli scritti aristotelici.

LA FISSITA' DELLE SPECI NEL MEDIOEVO E NEI TEMPI MODERNI

All'interno della tradizione classica, il fatto che la tesi fissista derivasse dall'incontro di due diversi modi di spiegazione tra di loro diversi non generò dubbi relativamente all'immagine fisica generale dell'universo. E non vi era alcuna particolare ragione di dubitare finché certi argomenti come quello della terra stazionaria e quelli dovuti al parallasse stellare rimanevano i soli argomenti presi in considerazione per le testimonianze allora conosciute, « perché noi siamo costretti, in ogni momento, a giudicare alla luce dell'evidenza disponibile ».

Ciò nonostante, « l'incrocio » dei due modi esplicativi da cui scaturisce l'immagine fisica in questione non rimase inosservata: « Cercando di dare una spiegazione di alcuni dati, si possono usare entrambi i due

(35) Ibid. p. 162-163.
(36) Ibid.
(37) Ibid.

modi. In primo luogo essa può essere impiegata per determinare se vi sono sufficienti ragioni per il fatto, come ad esempio in filosofia *(in scientia naturali)* sembra vi siano ragioni sufficienti per dimostrare che il movimento dei cieli abbia velocità uniforme (qui vediamo l'immagine fisica dell'universo sostenuta da Aristotele); ma la ragione può essere impiegata anche in altro metodo che non stabilisce le ragioni per il fatto, ma che piuttosto dimostra che le ragioni e le spiegazioni proposte sono convenienti al fatto da interpretare: ad esempio, in astronomia la teoria degli eccentrici e degli epicicli è proposta per la semplice ragione che così possono essere salvate le apparenze sensibili dei movimenti celesti. Questo ultimo tipo di spiegazione non può essere sufficiente a provare qualcosa, poiché può essere anche che queste apparenze possano essere ugualmente salvate con la struttura di altre teorie ».

Nemmeno i punti deboli della tesi fissista passarono senza essere notati. Commentando la conclusione di Aristotele secondo cui i cieli sono inalterabili, Tommaso fa precisamente osservare che sebbene questa prospettiva sia basata sulla lunga esperienza e la comune opinione dell'uomo, nondimeno, è una prospettiva formata considerando sostanze che l'uomo è capace di osservare solamente « a intervalli e a una grande distanza ». Conseguentemente, l'immutabilità dei cieli (su cui, si ricorderà, era basata l'eternità della specie) è una prospettiva che può essere considerata solamente probabile, non certa ».

« Le cose di maggior durata richiedono un maggiore tempo per mettere in evidenza i loro cambiamenti: ad esempio, in un uomo nel corso di due o tre anni vi possono essere cambiamenti che non risultano evidenti, mentre simili cambiamenti in un cane, o in ogni altro animale con più rapido metabolismo potrebbero essere prontamente osservati in un uguale intervallo di tempo. Si potrebbe pensare allora che, sebbene i cieli siano soggetti a trasformazione, i loro processi di cambiamenti siano in scala tale che l'intera durata della storia registrata non sia ancora sufficiente per renderli a noi manifesti » (38). Non vi è dubbio che tutto questo è stato trascurato dai sedicenti aristotelici del diciassettesimo e diciottesimo secolo: tanto facilmente l'abitudine sostituisce l'evidenza nel ragionamento umano, che, per la maggior parte di essi, quello che Marjorie Grene dice di Aristotele stesso è valido. Quello che essi poterono comprendere fu che « l'ordine della natura imita l'ordine delle sfere celesti: così che, mentre il padre genera il figlio e non il figlio il padre, uomo genera uomo eter-

(38) S. Tommaso - *Summa Theologiae*, I, q. 32 art. 1, ad 2. Nella lectio 17 del suo Commentario al secondo libro del De Coelo di Aristotele, Tommaso, tracciando la storia dei tentativi fatti prima da Eudosso, e poi da molti altri, di spiegare accidentali mutamenti di velocità dei pianeti, conclude con questa osservazione: « Non è detto che la opinione proposta da qualcuno di questi uomini debba esser la vera: perché pur concedendo che i fenomeni siano spiegati da qualcuno di queste ipotesi, non è detto egualmente che queste siano vere? E' infatti possibile che fenomeni circa le stelle ed i pianeti debbano essere spiegati con ipotesi non ancora concepite dagli uomini. Tuttavia, Aristotele ritenne che qualcuna delle opinioni menzionate circa i movimenti delle stelle e dei pianeti fosse vera ». E' quello che Aristotele fece allora così diverso da quello che oggi fanno i contemporanei fisico-matematici? Cfr. A. Einstein e L. Infeld, *The Evolution of Physics* (New York - Simon and Schuste, 1950).

namente. Solamente la fissità di ciascun modello ontogenico attraverso la eternità delle speci rende possibile la natura aristotelica e la conoscenza aristotelica » (39). Bisogna dire, tuttavia, che il giudizio che miss Grene dà dello stesso Aristotele non coglie il bersaglio. Noi possiamo riassumere tutta la questione con un giudizio di Maritain, che è il solo che può accogliere l'evidenza cui siamo giunti: « Nonostante quello che certi divulgatori possono dire (e anche quei pensatori che attribuiscono agli antichi la loro propria imprecisione nel distinguere l'intelligibile dal topografico, e la metafisica dall'astronomia), queste accuse non reggono nel caso della filosofia di Aristotele quando questa viene riportata ai suoi autentici principi » (40). « Ed è affascinante immaginare », aggiunge Randall, « che se fosse stato possibile nel diciassettesimo secolo ricostruire invece che abbandonare Aristotele, avremmo preservato diversi secoli da confusione ed errori grossolani » (41).

Tale « ricostruzione », tuttavia, consiste oggi soltanto in un chiaro riconoscimento dei due distinti modi con cui la ragione può porsi nella spiegazione della nostra esperienza dei fenomeni naturali e in una precisa valutazione dei poteri e dei limiti di ciascuno di questi tipi epistemologici.

(continua al prossimo numero)

JOHN N. DEELY

(Traduzione di Prospero Bonzani)

(39) S. Tommaso *In I de Coelo*, lect. 7, n. 77. Per una analisi testuale della funzione teorica dei corpi celesti nel pensiero della antichità classica vedi Thomas Litt, *Les Corps Célestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin* (Paris Nauwelaerts, 1963).

(40) Marjorie Grene: *A Portrait of Aristotle*, p. 137. Vedi anche Maritain: The *Conflict of Methods at the End of Middle Ages* in *The Thomist*, III, ottobre 1941, pp. 531-533; e Ashley: *Aristotle's Sluggish Earth*, part. II: Media of Demonstration, in *The New Scholasticism* XXXII (Aprile 1958), pp. 230-234.

(41) J. Maritain: *The Degrees of Knowledge*, p. 59. cfr. anche Deely, art. cit. pp. 136- 7, e 145- 6.

(42) *Aristotile*, p. 165.

Significato teologico della crisi dell'ideologia

Che cosa si cela in fondo al concetto di ideologia? Di dove è venuto quel suo potere di suggestione che ha avvinto pensatori ed uomini politici, lanciandoli in una sfida senza posa sul terreno della speculazione filosofica e della sperimentazione della prassi politica? Ebbene, se oggi ci accingiamo a concludere che l'ideologia è come cosa morta che fluttua sulla superficie della storia, non di meno vediamo in essa qualche cosa che ha avuto una sua vita, densa di contenuti diversi e di risonanze profonde.

Questa vita, che, in realtà, prolunga ancor oggi il suo effetto perché lascia sussistere, nella prassi politica, traccia di sé; qualche cosa che esita tra il richiamo ed una certezza che ha ingannato e la ricerca, confusa ed appassionata insieme, di un punto fermo di fronte alla libertà dello svolgimento storico. Tuttavia questa vitalità non appartiene all'ideologia come tale; perché, se noi la considerassimo, per un attimo, nella sua materialità, cioè se tentassimo di stenderne analiticamente gli aspetti della struttura concettuale, noi sicuramente scopriremmo tutti i suoi errori, la sistematicità di una visione parziale ed imperfetta dell'uomo, ma non sapremmo ancora nulla della sua radice e ci sfuggirebbe, d'altro lato, la ragione della sua capacità a farsi accettare e comprendere. Perché se si vuole avanzare sul piano della intellegibilità della storia, non si può tralasciare di seguire il disegno del movimento guidato dall'ideologia fino al punto di biforcazione di esso dalla storia medesima. Tutto il senso dell'ideologia deriva dal suo legame con la storia. E ciò è evidente perché il problema di una scienza dell'uomo e della società ha veramente impresso un ritmo al cammino della storia.

E' sembrato che la storia abbia così bene incorporato, nella sua andatura, i criteri ideologici, affinatisi per approssimazioni successive, che di essi erano parsi addirittura cancellati i caratteri generali; sicché non veniva più fatto di pensare ad essi ma alla storia che li aveva assorbiti.

L'ideologia sembrava aver saldamente dimostrato che una sorta di automatismo reggesse il rapporto tra l'ordine dei pensieri e delle azioni umane ed i fatti della storia, che si fosse afferrato l'impercettibile movimento

della storia, lo si fosse reso visibile e, dunque, governabile. Ma ciò non mancava di produrre uno sconvolgimento nella problematica dell'ideologia; che non poteva rimanere più quella iniziale, a carattere filosofico, attorno a cui si era composto il tentativo di impadronirsi della chiave del processo storico, ma doveva di necessità mutarsi in quella, a contenuto politico, che mirasse ad allontanare la minaccia di una dissociazione tra la storia e la ideologia stessa.

Di qui ha avuto origine il totalitarismo moderno, sia che abbia presentato il volto della democrazia formale oppure quello della dittatura del proletariato, dal fatto che l'ideologia si sia convertita in politica e per giunta in politica conservatrice, perché funzione di indiscutibili principi e presupposti filosofici. Eppure quella variazione di tematica era conforme alla natura dell'ideologia, meglio, allo sviluppo della sua natura, perciò non avrebbe dovuto trattarsi, per l'ideologia, di una inversione o di un arresto, lungo la direttrice di crescita. Ma non si era previsto che il tradursi in azione politica di questo discendere al livello concreto della storia, dell'avvenimento storico, fosse portatore di una situazione nuova che avrebbe finito col rovesciarsi contro l'ideologia. Nel momento in cui essa aveva raggiunto la sua pienezza, nel momento in cui essa poteva considerarsi come il compendio di una doppia equazione: quella di scienza e filosofia e quella di filosofia e politica, portando così a conclusione il tentativo di porsi come soluzione unitaria e globale del problema dell'uomo e della società. Un tentativo di grandi proporzioni era quello che pensava di giungere all'unità del pensiero filosofico con l'agire politico affinché non vi fosse conquista, sul piano della filosofia, intraducibile nella politica e viceversa, affinché nessuna azione politica rimanesse improponibile alla riflessione filosofica. Ne sarebbe risultata garantita la connessione tra l'uomo come soggetto storico ed il suo pensiero; una connessione necessariamente organica perché mediata dalla scienza attraverso princìpi tratti dal campo della natura.

Ma dove l'ideologia raggiunge il punto in cui si richiude in se stessa, di lì la storia parte per la sua rivincita; la consistenza del pensiero ideologico confina con l'inizio della sua confutazione. E' questo un compito che si assume la storia, i cui avvenimenti non fanno più riferimento all'ideologia ma chiaramente la contraddicono fino a non far più figurare l'ideologia come il motore del progresso storico, ma come ostacolo al libero corso della storia, all'agilità creativa della vita stessa. La realtà è che l'ideologia e la storia hanno corso l'una accanto all'altra sino all'incontro che li ripone l'una di fronte all'altra in un rapporto che lascia intravvedere la loro profonda disarmonia che è anche incapacità a fondersi in qualche misura. Allora la storia comincia a liberarsi dell'ideologia. Il meccanismo umano creato per regolare il processo della storia viene, infatti, via via espulso attraverso i procedimenti molteplici e variabili della storia stessa. L'unità ideologia-storia non era mai stato un sistema compatto di cause e di effetti; l'umanamente mutabile non poteva accordarsi sul passo o comunque corrispondere al piano dell'eternamente mutabile. C'è in questo una falsificazione che è propria dell'ideologia e che nasce dall'aver voluto surrogare l'inizio creativo della storia, cercando di sovrapporsi ad essa, di assimilarla, di orientarla, mentre poi tutto sarebbe diventato materia alla quale l'ideologia avrebbe comunicato la novità della sua guida. Nell'ideologia è stato possibile, invece, riscon-

trare qualche cosa di unilaterale, di insociabile che l'ha posta ai confini della vita e della storia; nulla si costruisce di integrabile nella storia se si spezza il legame all'interno della causalità storica, tra l'umano ed il divino.

La storia continua e la storia esige che noi afferriamo la realtà in rapporto alla solidale unione dell'umano col divino. Il solo modo per vedere le cose in se stesse, ma, innanzi tutto l'uomo nella sua verità, che non è né statica né uniforme ma dinamica ed estremamente ricca. Ad un processo di riduzione ad unità di tutto quanto riguarda l'uomo, a questo traguardo voleva arrivare l'ideologia, cominciando dal nostro stesso essere che rischiava di sfuggirci, una volta entrato nel campo chiuso dei miti e dei simboli. Era un terreno affascinante, ma in cui l'uomo veniva a trovarsi in una zona mediana tra se stesso e la realtà della storia, esternamente a se stesso ed al di fuori anche della storia pur senza avvedersene subito, abbagliato da una certa qual rassomiglianza tra storia ed ideologia che si fondava sul comune concetto di progresso, dato che la dicotomia progresso e provvidenza sembrava aver trovato un punto di fusione nel concetto di ideologia. Invece solo la storia ha il còmpito di condurre la realtà delle cose fino a farle percepire nella loro originale purezza; svelando se stessa, la storia rivela anche il suo fine. La storia è questa stessa legge. Ciò che la storia va a cercare e porta lentamente in piena luce è una realtà infinitamente antica da cui la società, nel suo insieme, è lavorata come da un ricordo atavico.

Una maturazione graduale porta la società a staccarsi dall'ideologia e tuttavia a percepirne ancora l'influsso, a rompere con la sua logica e tuttavia a restare ancora unita ad alcune sue premesse. Ma ciò è una realtà momentanea, perché la società avanza e si perfeziona, spingendo sempre più in superficie ed infine separandosi da tutte le forze frenanti, in primo luogo dall'ideologia. Sarà, allora, la pace profonda della natura reintegrata dalla unione col divino ad emergere chiaramente e a diventare espressione finale della storia.

* * *

L'analisi che precede, nella quale abbiamo indicato i segni della crisi della costruzione ideologica, lascia ancora irrisolto il problema che l'ideologia ha agitato, ma di cui non ha sollevato che la corteccia esteriore. Noi lo riprendiamo, iniziando col risalire alla sorgente, col riaccostarci ad una visione dell'uomo sottratta al condizionamento del pregiudizio ideologico; con ciò evitando di contribuire a rassodare quella che appare come una distrazione collettiva dell'autoriflessione dell'uomo sull'umano.

Allorché noi pensiamo all'uomo, operiamo necessariamente una distinzione nella rappresentazione della sua realtà; ci vien naturale, infatti, riferirci al suo spirito ed al suo corpo come a due forme di vita la cui identità, sul piano della storia, si concilierà con la distinzione nella compiuta pienezza dell'escatologia.

Abbiamo rifiutato di usare la nomenclatura classica di anima e corpo non certo per dar adito al dubbio di un divario tra il concetto e la realtà dello spirito e quello dell'anima ma per una duplice ragione, una delle quali è che la parola anima ci pare affetta da una inguaribile usura storica, che non riguarda la sua sostanza, il suo essere principio strutturale e vitale del corpo ma il fatto che la sua attività è apparsa subalterna

al corpo a livello di storia, ed enormemente più rilevante a livello escatologico. Questa incapacità a trovare le ragioni dell'equilibrio nel rapporto, è certamente un residuo del dualismo anima e corpo che, partendo dai sistemi filosofici più antichi fino a comprendere gran parte del pensiero teologico cristiano, ha fatto da fondamento ad ogni separazione tra quanto appartiene al mondo sensibile e quanto imprime un senso al mondo soprasensibile. Se noi scorressimo, infatti, le pagine di Aristotele o Platone e anche di Agostino, di Tommaso, di Bonaventura o di chiunque abbia tratto da un sistema teologico una filosofia sociale, noi vedremmo che ciò che si sviluppa da quelle due distinte realtà, e cioè il tempo e l'eternità, l'ordine naturale e l'ordine soprannautrale, la storia sacra e la storia profana, passa, al massimo, da un piano di opposizione ad uno di coesistenza che si dimostrerà armonica nella misura in cui sarà rispettata la reciproca autonomia. Ciò ha finito con l'assegnare alla realtà dell'anima una certa rigidità che è stata giudicata al pari di un arresto di attività sul piano della concretezza storica, pur riconoscendole una vita che tende ad isolarsi e dunque a separarsi dal centro degli interessi terreni, per aspirare, solo, alla patria celeste. Se ne deduceva la inesistenza di un criterio cristiano di spiegazione e di promuovimento del divenire della storia sulla base della considerazione che più l'uomo si avvicinava a Dio, di tanto la storia perdeva importanza ai suoi occhi. Ed ancora si intendeva che un fossato incolmabile separasse la storia dalla speranza cristiana in quanto l'una irrimediabilmente radicata nel peccato e nella morte, l'altra realizzabile solo oltre il mondo, nell'escatologia.

Potremmo continuare lungamente a enunciare tutte le posizioni e tutte le conclusioni riconducibili al dualismo ontologicamente antitetico di anima e corpo, se non ci premesse di più riconoscere che la storia lavorò al logoramento di questa dialettica ed al superamento del tentativo di conciliare le due realtà, sullo sfondo di una loro permanente distinzione. Lavorò allo scopo di avvicinare alla comprensione del principio che regge la totalità: anima e corpo. Sopravvenne, invece, l'ideologia a far giustizia del dualismo, lo soppresse. Senza operare una scelta, poiché non si appropriò né completamente dell'anima, né completamente del corpo, ma appiattì l'una nell'altro. Non volle rinunziare all'una per l'altro, ma tutto ridurre ad unità compatta. In verità l'ideologia liquidò quella con cui il cristianesimo sembrava aver stabilito un duraturo compromesso; l'eredità della filosofia greca che aveva assunto la dualità come la chiave della conoscenza del reale e della sapienza, nell'ambito delle opzioni individuali e collettive.

L'ideologia cercava nel mondo quella unità che il cristiano credeva di trovare solo nell'altro; l'ideologia carpiva la soluzione del problema della storia in modo ad essa immanente proprio perché aveva eliminato, non accantonato, ogni dimensione metastorica dell'uomo. L'ideologia può considerarsi materialismo allo stato puro. Ma l'operazione condotta a termine non poteva varcare la soglia dell'apparenza. Come la parola è altro dalla cosa, così un edificio razionale non è una realtà la cui esistenza possa ridursi ad una questione semplicemente materiale. In realtà l'ideologia non aveva vinto il dualismo, ma aveva, invece, alterato la realtà dell'uomo, ponendo in essere un arbitrario meccanismo di diminuizione che trasferiva l'esistenza reale dell'uomo in una esistenza di natura concettuale. Materialismo e metafisica trovavano così un singolare luogo di incontro

e di completamento. Ma l'anima non diventava corpo né il corpo anima; quello che con l'ideologia si perdeva era la connotazione autentica dell'uomo.

Ecco perché in fondo il risultato dell'ideologia non è andato oltre una rettifica esteriore della storia; un vero e proprio ignis fatuus. Eppure dobbiamo utilizzare quanto di positivo ha espresso l'esperienza dell'ideologia; per farlo è necessario rimuovere l'errore iniziale. Ritrovare l'uomo vivo, riconsiderarlo nella realtà del suo spirito e del suo corpo; scavare più profondamente, per scoprire gli infiniti legami che tengono l'uno inseparabile dall'altro, senza che l'uno si dissolva nell'altro. E dicendo spirito noi rompiamo, è vero, col linguaggio della tradizione filosofica, ma torniamo alla verità della sua semplice natura. E' questa la seconda ragione che ci ha spinto a riprendere il termine spirito, che poi è fondamentalmente biblico. Esso ci offre il vantaggio di individuare la forza dinamica che organizza e attorno a cui tutto gravita. Una forza attiva che si perfeziona nella sua materialità che è il corpo, ma che esiste anche fuori del corpo, sebbene possa essere inteso, distintamente, solo per mezzo di esso. Lo spirito non ha nel corpo la sua prigione; ma la sua perfezione, ciò che gli fa acquistare uno stato concreto. D'altro lato, il corpo alimenta lo spirito, gli dà il nutrimento dell'esperienza, lo spinge a ricongiungersi e ad inserirsi in una realtà più alta, per conseguire, nella sua pienezza, il dato primario dell'esistenza.

* * *

L'economia dell'azione divina nella storia si è compiuta. L'ultimo intervento divino è avvenuto. L'attesa del Cielo è cessata dal momento in cui Dio, in un supremo atto d'amore, ha rinunciato ad essere *solamente* trascendente. L'incarnazione e la Pentecoste, avvenimenti che hanno avuto una loro tangibilità, che appartengono alla storia, che fanno corpo con la storia, ci hanno rivelato concretamente Dio, il suo disegno, il suo piano.

Di esso l'uomo non è il mero oggetto: a lui è assegnata una presenza d'azione resa pari a quella divina, una volta congiunte senza confusione la natura umana e quella divina, nel processo di trasformazione unitiva. Mostrando se stesso, Dio ha gettato luce piena sulla verità integrale dell'uomo; allora tutto diventa chiaro sulla via della autocomprensione e della autocoscienza umana. L'uomo ha avuto innanzi a sé e può avere in sé il suo Creatore, nella sua dimensione storica quanto nella sua potenza escatologica. L'uomo è veramente a immagine e somiglianza di Dio. E questo riconoscimento, che ci pone innanzi una realtà accertabile come una concreta esperienza, spezza definitivamente la solitudine dell'uomo sulla terra, ne innalza la vita, la trasvaluta.

L'uomo sente che è diventato un altro senza cessare di essere quello che era. Così accade per la storia; qualitativamente diversa dopo Cristo da quella prima di Cristo anche se vogliamo giudicarla secondo un'ottica puramente empirica. Ciò dipende dal fatto che l'uomo non è più solo nella attività di invenzione creativa, sul piano della storia. Per questo può arrestare la solitaria e sterile ricerca di una tecnica della conoscenza che scosti il velo sul futuro della storia, perché ora sa che nessun principio materiale di conoscenza sarà mai adeguato a quel còmpito.

La causalità umana ha una sua razionalità che si specchia in uno sche-

matismo che ha in sé qualche cosa di meccanico e però nulla di creativo; essa scopre ciò che è esprimibile mediante una legge, una formula, rappresenta ciò che vive già in un rapporto calcolato. Ma non fa storia, non crea storia. La storia non si lascia placcare da alcun principio meccanicistico che regola, senz'altro, le sorti della natura delle cose, non di quella dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, creato di corpo e di spirito da Dio, ad immagine e somiglianza di quelle Persone della Trinità che sarebbero poi apparse nella storia: Cristo e lo Spirito Santo: Cristo a compiere la storia nella storia, lo Spirito Santo a guidare la storia verso il compimento escatologico. Cristo è germoglio ed albero insieme; egli ricapitola l'umanità e tutta la sua storia. E dove egli è passato, l'umanità intera passerà. L'umanità ha ricevuto il germoglio ma non è ancora albero. Lo diventerà sotto la guida dello Spirito Santo. E quando lo sarà Cristo verrà, di nuovo, a vedersi riflesso nella umanità che avrà assunto lo Spirito Santo come proprio spirito.

A questo quadro finale della glorificazione della storia e della consacrazione del mondo, così fortemente inserito nel rapporto trinitario, corrisponde la concentrazione esistenziale di tutta la storia, il vero pathos della storia, che la consuma e la costruisce nella sua verità escatologica. E' il corso del processo in cui non è possibile spartire con nettezza ciò che è immanente da ciò che è trascendente. Una forza unitiva compone quel che era in opposizione ed unisce quel che una distanza separava. Rimane solo nella storia un diverso grado di svolgimento in perfezione, che si ritma sulla storia di Cristo, sui due momenti centrali della sua storia; la passione e la resurrezione, l'effetto salvifico del sacrificio accanto alla gloria del compimento. Il momento doloroso della sofferenza accanto a quello glorioso della resurrezione hanno entrambi un valore immanente per l'umanità, l'uno legato al riscatto dal peccato, l'altro all'esaltazione dell'uomo al di sopra delle potenze angeliche. Si ha così uno svolgimento, un ordine costante di svolgimento che attenua la tensione tra presente e futuro se si evita l'errore di un riferimento esclusivo o alla passione dolorosa o alla gloria della parusia.

Una tale unilateralità riproporrebbe il problema di una posizione passiva, estranea, esterna alla storia, oppure cancellerebbe tutte le questioni nella illusione dell'escatologia realizzata. Nel primo caso, respingeremmo il mondo, nel secondo, lo accetteremmo come già redento e consacrato.

Occorre riacquistare, invece, il senso del movimento, della crescita, che consiste nel tirare l'al di là nel tempo e nella storia, nel produrre una presenza temporale dell'escatologia, in modo che la storia ne respiri l'aria e ne rimanga plasmata e sublimata.

Il progresso della storia è dovuto alla presenza escatologica. Ingrandiamo, adesso, l'immagine: l'escatologia si impossessa della storia. Non era questa l'idea da cui era nata l'ideologia? Che cosa allora opponiamo all'errore dell'ideologia, senza dover rinunciare a rispondere agli interrogativi che la prospettiva ideologica aveva sollevato? Riprendiamo il tema del rapporto, nell'uomo, tra il corpo e lo spirito all'interno del quadro trinitario in cui è la misura dell'uomo e della sua storia. Si comprenderà, allora, come nasce la storia, il suo momento creativo, la legge del suo progresso; Dio e l'uomo cogeneratori di storia, Dio Padre all'inizio ed alla

fine. L'uomo insieme a Cristo ed allo Spirito Santo verso Dio Padre. La storia è una ascesa dell'uomo immanente e trascendente. Immanente: il progresso della storia. Trascendente: l'escatologia interiore.

Ecco come il corpo e lo spirito dell'uomo testimoniano, nella storia, la loro inscindibilità, in modo diverso secondo la loro natura.

Lo spirito dell'uomo trascende il tempo, quando vola sull'ala dello Spirito Santo e compie l'esperienza più profonda della prossimità di Dio. Realizza l'escatologia interiore. Compie la piccola resurrezione. Di questa, lo Spirito Santo è il principio attivo. Lo Spirito Santo riunisce lo spirito dell'uomo a Dio, ma congiunge anche Dio all'uomo.

Qui comincia l'economia del Cristo, il cui corpo fa corpo con quello dell'uomo. Ne reintegra la natura, ne fa un corpo santo. E questo eleva ancor più lo spirito dell'uomo nel mistero abissale di Dio, converte questo piccolo dono dell'uomo nel grande dono della discesa di Cristo nella storia. Si verifica l'immagine circolare di cui abbiamo parlato sopra, che non riguarda solo la persona ma anche la storia. Cristo scende e risana la natura, inizia nella storia la sua parusia che si manifesta come progresso storico, quello vero ed autentico, che più si avvicina al modello escatologico.

Ricaviamo tuttavia anche il valore collettivo del fiat individuale. Il Cristo si unisce all'uomo ma la sua azione non ne è circoscritta; essa ha una dimensione cosmica, ricade benefica nella storia e nella natura, innalzando la vita dell'uomo, anche materiale, nella storia e rendendo docile la natura alla fatica dell'uomo. Per il valore cosmico della presenza di Cristo nello spazio e nel tempo, la vita mistica che la determina diventa la vera protagonista della storia, perché fonda la sovranità di Cristo nella storia e conosce così il segreto dello sviluppo storico, che è consumazione in Cristo e realizzazione escatologica. Tale conoscenza non nasce da una tecnica, ha origine da una comunione con la natura divina. E' il teandrismo, protagonista attivo della storia. L'agire umano si allaccia all'agire divino, con le proporzioni rispettate di efficacia e di ampiezza. Non di meno qui sta il punto di cambio, il punto di distinzione, il punto di separazione. La vita mistica è una vita santa. E santa, etimologicamente, significa separata. La vita di chi sta avanti, di chi muove la storia, di chi ha una forza invincibile. La vita di chi Dio ha preso per mano.

ODDO BUCCI

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Bonifacio Baroffio

Alberto Brocca

Filippo Garrone

Giuseppe Marasco

MICHAEL SCHMAUS: « DER GLAUBE DER KIRCHE » (Handbuch katholischer Dogmatik vol. I) - Max Hueber Verlag, München 1969.

Questo poderoso volume (792 pagine) dello Schmaus rappresenta la prima parte di un manuale di teologia dogmatica concepito secondo schemi nuovi, molto lontani da quelli tradizionali dei manuali di scuola della teologia positivo-scolastica. La caratteristica di questa opera — che non è neppure vuol essere un semplice condensato della più ampia e già affermata *Dogmatica cattolica* — è costituita dall'impronta cristologica che unisce tutte le parti del discorso, donando loro una unità quale difficilmente si trova in altre opere. Al contrario di altri manuali o trattati di teologia post-conciliari, *La fede della Chiesa* presenta il vantaggio di essere scritta da un solo autore, uno dei pochissimi dei tanti teologi cattolici in grado di farlo. La costante cristologica viene quindi trattata e sviluppata in modo organico; le conclusioni, almeno in questo primo volume, corrispondono in pieno alle premesse poste all'inizio: tra le parti non vi sono iati né inutili sovrapposizioni. Si trova poi naturalmente un'unità e univocità di linguaggio non solo a livello di termini, ma anche nei presupposti filosofici che determinano il timbro semantico delle parole: unità questa che purtroppo si ricerca invano in trattazioni simili scritte in collaborazione. Queste, di solito più ampie, possono rilevarsi forse più complete nell'apparato bibliografico, possono permettersi di trattare problemi molto particolari, ma finora hanno rivelato la loro massima deficienza nell'usare appunto un linguaggio filosofico e teologico vario: il che rende particolarmente difficile la lettura e la comprensione del testo e frammentaria la visione globale.

Nella prima parte della trattazione viene posto il fondamento di questa teologia d'impronta biblica e più precisamente cristologica. Non vengono omesse le questioni proprie della teologia passata, la quale si soffermava e a volte si fermava all'analisi dei concetti e dell'essenza. Come dice lo stesso autore, il cammino che egli intende percorrere è quello realistico, lo si potrebbe chiamare « esistenziale-esistentivo ». Egli infatti non chiede in primo luogo chi è Dio, chi è Gesù Cristo, ma concentra piuttosto la sua attenzione primariamente sull'agire di Dio, sull'economia delle relazioni concrete tra Dio e l'uomo: la rivelazione di Dio e la risposta dell'uomo nella fede hanno qui la precedenza. L'analisi procede dall'esame della funzione della Parola di Dio nella storia che culmina nell'incarnazione del Verbo. E dopo aver visto la sua azione e la sua parola, in un secondo tempo ci si porrà il problema della sua essenza. La conoscenza di questa, per quanto inadeguata, renderà poi maggiormente intelligibile l'azione e la parola stessa di Dio nell'economia salvifica.

Teologia biblica scritta tenendo conto dei problemi odierni, il discorso dello Schmaus vuole condurre il cristiano a riflettere coscienziosamente sul contenuto della fede. Per questo egli non presenta soltanto alcune questioni «di attualità », cerca invece di rendere assimilabile tutto il contenuto della fede, anche taluni aspetti di cui oggi non si parla più molto volentieri. Ciò viene fatto tenendo presente il cambiamento di mentalità e di sensibilità, adattando quindi il linguaggio e inserendo all'occasione un'introduzione al problema.

Concepito in modo organico, il presente manuale non offre all'inizio, come forse ci si potrebbe aspettare, l'esposizione del mistero di Cristo. Anch'esso ha bisogno di un'introduzione. Benché sia la chiave di volta che rende intelligibile tutta la trattazione, bisogna arrivare ad esso preparati, con una precomprensione adeguata, possibilmente libera da preconcetti. La prima parte del volume pone quindi le fondamenta del nucleo centrale. Dopo un primo capitolo dedicato alla teologia — di cui vengono messe in luce

le funzioni e l'importanza nel mondo di oggi e per l'uomo di oggi — viene studiata a fondo la realtà della rivelazione, di questo dialogo salvifico che Dio stabilisce con l'uomo. L'esame approfondito della rivelazione mette in luce continuamente la costante cristologica che viene esposta esplicitamente in ogni paragrafo di una certa entità. Così ad esempio varie pagine sono dedicate all'autorivelazione dinamica (Dio che si rivela nelle azioni) in Gesù Cristo, a Gesù considerato come pienezza della rivelazione nella parola, all'evento di Cristo quale compimento e promessa nel contesto della storia sacra ed umana.

Lo sviluppo della problematica inerente alla *historia salutis* conduce a presentare il cristianesimo come l'«assoluto» e di qui il discorso si volge ad illustrare la realtà della Chiesa. L'esposizione si fa poi più ampia ed abbraccia le questioni dell'apostolicità, della sacra Scrittura, della tradizione orale e del dogma. Riprendendo lo spunto iniziale del volume, l'autore dedica quindi due capitoli alla teologia in generale (la teologia nella Chiesa e per la Chiesa) ed alla teologia dogmatica, che deve unificare i dati storici e speculativi mettendoli in rapporto con i valori esistenziali e tenendo presente che anche le *opiniones communes* devono sottostare al giudizio della *regula fidei*.

Poste queste premesse di ordine più generale, lo Schmaus nella seconda parte del volume affronta il nucleo centrale di tutto il trattato: la cristologia. Prima di considerare la personalità di Gesù Cristo, per ragioni metodologiche imposte dalla realtà dell'economia salvifica, sono esaminati i presupposti essenziali che vengono raggruppati in quattro capitoli: « La concezione veterotestamentaria di Dio », « Dio creatore », « Il peccato originale nei suoi due aspetti di peccato primordiale e peccato ereditario » *(Ursünde* e *Erbsünde)*, « Gli angeli » (gli angeli buoni ed il demonio). Segue la sezione tanto attesa su Gesù Cristo. Dopo brevi osservazioni, l'autore affronta direttamente il problema posto da Gesù, esaminando le questioni teologiche più rilevanti e complesse. Anche qui l'ordine seguito non è quello cronologico degli avvenimenti, ma quello di una logica propria della fede: l'azione salvifica di Gesù nella dialettica della sua resurrezione (considerata secondo la prospettiva attiva e passiva di risurrezione e risuscitazione), la passione e morte del Signore, la sua fanciullezza ed i miracoli visti come azioni storiche salvifiche. Il capitolo si conclude con un piccolo ma denso trattato trinitario che sviluppa il contenuto della parola salvifica di Gesù. L'ultimo capitolo del volume è dedicato all'essere stesso di Gesù quale è presentato nella molteplice tradizione biblica e nel ripensamento teologico dell'epoca posteriore. Queste pagine di storia e di fede — che spesso vengono trattate con distanza — rivelano in modo particolare l'animo dell'autore. Appare evidente che egli è tutto teso a comprendere e a far comprendere il mistero dell'amore di Dio, manifestato continuamente nella storia, soprattutto nell'evento di Gesù, nel quale Dio è uomo e l'uomo è Dio.

La ricchezza di contenuto del volume è resa più facilmente accessibile grazie a vari indici delle referenze bibliche, delle persone e dei temi. Il secondo indice presenta purtroppo qualche neo ed un errore vistoso (Creatore... non è un autore ma il titolo di un'opera). Ci sembra invece ben riuscito l'indice tematico di ben quaranta fitte pagine. Questo prezioso strumento di lavoro permette di utilizzare con comodità il manuale anche come opera di consultazione corrente: parecchie prove di saggio l'hanno rivelato particolarmente utile. Così il volume, prima o dopo la lettura integrale — ne vale la pena — può servire come primo orientamento in tante questioni dibattute, perché fornisce una solida impostazione dottrinale ed una visione più o meno particolareggiata dello stato attuale della discussione teologica, anche a livello ecumenico.

L'esposizione dei singoli temi mette in evidenza la componente biblica che dà la fisionomia a tutta l'opera del teologo tedesco. La pura speculazione

è scomparsa per far posto ad una minuziosa analisi del dato scritturistico che viene interpretato alla luce del magistero e delle recenti ricerche esegetiche, e sistematizzato secondo criteri propri, desunti dalla stessa realtà della storia sacra, non mutuati a concezioni astratte o comunque estranee. Questa impostazione non comporta tuttavia un irrigidimento nelle posizioni assunte, una preclusione davanti a interpretazioni filosofiche moderne o a nuove visioni della realtà suggerite dalle scienze naturali, dalla psicologia (questa soprattutto per quanto riguarda l'uomo, e quindi anche Gesù, la sua coscienza e conoscenza). Merito dello Schmaus è anche quello di essere stato aperto alle sollecitazioni provenienti da altri indirizzi teologici, cattolici e protestanti, senza che per questo il suo pensiero sia divenuto meno personale. Era suo desiderio di volerci aiutare oggi a comprendere meglio noi stessi, la fede che professiamo ed il cammino della salvezza aperto da Dio. La sua è una delle interpretazioni possibili e ci pare una delle meglio riuscite finora. Certamente, come egli stesso afferma, « altri vedono altro ed in modo diverso. Soltanto la pluralità delle melodie teologiche nel loro insieme dà la sinfonia teologica ». Indirizzata in origine agli studenti di Chicago (1966-67) quest'opera può far sentire ai lettori una melodia piacevole che riempirà le menti ed i cuori.

B. B.

ANGEL ANTON: « PRIMADO Y COLEGIALIDAD » - (Sus relaciones a la luz del primer sinodo extraordinario) - La Editorial Catolica, Madrid 1970.

Il libro beneficia dell'autorevolezza dell'autore, professore di ecclesiologia alla Gregoriana e segretario per la parte dottrinale alla recente sessione del sinodo dei vescovi.

Tuttavia l'Anton espone una propria visione ecclesiologica che non può essere presa in blocco come l'ecclesiologia del sinodo.

L'ecclesiologia cui l'autore aspira è un'ecclesiologia centrata sulla Chiesa locale: ed egli riconosce francamente che non è da questo punto di vista che il Vaticano primo od il Vaticano secondo hanno esposto l'ordinamento istituzionale della Chiesa. L'ecclesiologia del Vaticano secondo, che parta dalla nozione di Chiesa universale, «occulta in sé un pericolo da cui non è facile liberarsi. Dalla accentuazione legittima di una tale unità si può passare facilmente ad imporre una uniformità e centralizzazione, come necessaria relazione della unità, quando in realtà è solamente una conseguenza non inevitabile di tale prospettiva ecclesiologica » (p. 89). E' accettare, in modo sfumato, la polemica aperta dal cardinale Suenens: ed in particolare è ricercare di fissare una teologia che assuma una prospettiva diversa da quella svolta dai due ultimi concilii.

L'esposizione dell'autore non affronta, ed è comprensibile data la mole del libro, lo svolgimento di questa diversa prospettiva: tuttavia non manca di accennarla o di implicarla in punti significativi.

Uno di questi punti è la relazione tra primato ed episcopato.

Il cardinale Journet aveva scritto che « la distinzione non è tra il pontefice romano e i vescovi considerati collettivamente, ma tra il pontefice romano solo *(seorsim)* ed il pontefice romano unito *(simul cum)* i vescovi » (p. 25).

Il padre Anton mantiene i termini del problema, ma li qualifica in modo tale da finire con l'alternare l'equilibrio della formula.

Ministero primaziale e corpo episcopale vengono dialettizzati: « Missione specifica del ministero primaziale è rappresentare, consolidare e promuovere l'unità della Chiesa. Al corpo episcopale incombe a sua volta la missione speciale di manifestare la

varietà e la universalità della Chiesa» (p. 72). In una nota il padre Anton afferma che la dialettica delle istituzioni ecclesiali è una dialettica di complementari e non di contrari: infatti «la diaconia primaziale consolida la diversità legittima e la diaconia episcopale consolida l'unità» (p. 72).

L'unità è divenuta una bipolarità. E la conseguenza è di alterare quella assoluta libertà che veniva lasciata al romano pontefice circa le due possibili forme del ministero universale: ora una diviene — anche per le esigenze di una particolare conformità ai «segni dei tempi» attuali — preferibile all'altra. Cioè: la forma che maggiormente esprime la bipolarità è quella in cui «il pastore supremo esercita di fatto il suo ministero congiuntamente con il collegio dei vescovi» (p. 73). Si noti che una dialettica ternaria (dei contrari e della loro sintesi) sottostà di fatto a codesta esposizione: unità (primato), diversità (episcopato), sintesi: esercizio comune del ministero.

Il secondo termine è divenuto in concreto non sinonimo dell'unità del papa e del corpo episcopale, ma semplicemente sinonimo della «diversità» dei vescovi.

Così si introduce la dialettica dei contrari all'interno stesso del più delicato insieme di rapporti proprio della Chiesa cattolica, mediante una sottile manipolazione del senso ovvio dei testi.

L'esercizio congiunto del primato e dell'episcopato è la miglior forma dell'esercizio dei poteri della Chiesa perché è la sintesi dell'unità e della diversità.

Un'altro punto da approfondirsi è la dottrina dell'Anton sulla chiesa locale; per l'autore le chiese particolari sono costituite ad immagine della Chiesa universale: ciò significa che hanno una medesima forma, ma non che sono un medesimo soggetto.

L'analogia che i sostenitori di una ecclesiologia fondata sulla Chiesa locale possono avanzare è quella delle identità di forma.

Tuttavia non è l'analogia di forma quella che i dati della rivelazione mettono innanzi, ma quella dell'unità di persona, di soggetto. Essi ci parlano di corpo di Cristo. L'unità di forma (che viene usata quando si parla dello Spirito Santo) è subordinata ai paragoni che affermano invece l'unità di soggetto. Pietro adempie sulla terra nei suoi successori, per riferimento alla società visibile ecclesiale, la funzione unificatrice dell'unico soggetto, il Cristo.

L'esporre l'ecclesiologia a partire dalla chiesa locale implica un mutamento di tutti i dati ecclesiologici tradizionali, che sono invece perfettamente coerenti a se stessi nella sintesi tradizionale. Il primato di Pietro ha senso nel quadro di una Chiesa corpo mistico di Cristo. Una visione che squilibri questo punto deve giungere a ripensare, abbassando il lato cristologico e sottoponendolo a quello pneumatologico, tutti i fondamenti dell'ecclesiologia cattolica.

E del resto la tensione a porre in minor conto in chiave di pneumatologia e di teologia ecumenica il termine di corpo di Cristo, perché troppo istituzionale ed organicistico, è un dato di certa teologia corrente.

Quali i rapporti tra l'ecclesiologia del padre Anton e quella del sinodo?

L'equilibrata esposizione storica del padre Anton mostra che non vi è alcun rapporto particolare. I numerosi *placet juxta modum* che accompagnarono la *manifestatio sententiae* sulla relazione Seper quale base di ulteriori approfondimenti erano soprattutto di padri preoccupati che si potesse dar luogo mediante il voto ad una deduzione di conclusioni che servissero a coartare di fatto la libertà del romano pontefice (p. 163).

Il padre Anton ha espresso una visione teologica molto diffusa tra i teologi, ma certo non può beneficiare, nonostante la sua personale autorevolezza, del consenso del sinodo dei vescovi.

G. B. B.

JOACHIM SCHICKEL: « GRANDE MURAGLIA, GRANDE METODO » (Approssimazioni alla Cina) - Traduzione di Giorgio Alberti, De Donato editore, Bari 1970.

Questo libro veramente interessante ha lo scopo di farci capire la Cina e i cinesi. Oltre il pregio della esercitazione culturale, in queste pagine il lettore trova notizie che vanno al di là dell'assunto divulgativo e che dovrebbero riuscire a cancellare una comune immagine stereotipo e conformista, come già hanno tentato di fare altri sinologi. In proposito, lo Schickel cita Claude Roy che in *Capire la Cina* scriveva: « La psicologia dei popoli è una stregoneria che non sopporta alcuna contraddizione. Viene manipolata come l'oracolo: mediante affermazioni prive di chiave interpretativa » (p. 14).

Lo Schickel in questo libro offre appunto la chiave, presentando quegli strumenti chiarificatori insiti nella storia, nella politica e nella filosofia cinese, integrati dalle sue osservazioni personali di colto turista che non si ferma ad un esame superficiale.

Il libro è articolato in quattro parti. La prima comprende una indagine dettagliata su Pechino, sulle popolazioni delle grandi città come Shanghai e delle terre che si estendono fino alla Grande Muraglia, secondo uno studio sensibilizzato ai problemi della ricerca metodologica. Nella seconda parte l'analisi si sposta sulla condizione attuale, economico-politica, del paese. Nella terza viene studiato il carattere particolare della lingua e della cultura cinese nel loro aspetto rivoluzionario e dialettico, con risalto al richiamo sociale. Nella quarta parte, infine, vengono messi in controluce antichi testi suscettibili di nuove interpretazioni, come stimolo a una ricerca del presente attraverso il passato.

Durante il suo lungo viaggio nel Paese di Mezzo (Chung-kuo, tale è il nome della Cina), l'autore incontra riflessioni illuminanti che gli vengono fornite in prima istanza dalla lingua. La parola *jen* (uomo) significa anche « potente », indicando la capacità intrinseca nell'individuo di costruire se stesso. Come a Pechino, in tutto il paesaggio « il presente ha la trasparenza del passato » (p. 39). Nelle comuni popolari sono in pieno sviluppo le tensioni creative. Queste tre sono le occasioni storiche che consentono ai cinesi di realizzarsi in dimensioni elaborate all'interno della dialettica maoista: l'uomo, il paese, l'azione.

La verità difficile a capirsi per gli stranieri, secondo lo Schickel, è la necessità che sentono i cinesi di darsi una cultura rivoluzionaria; ma « il comunismo cinese usa un linguaggio cinese (e dove è possibile si articola secondo il modulo marxista-leninista) e si differenzia dal comunismo mondiale nella misura in cui il cinese si differenzia dalle altre lingue del mondo » (p. 99). « La linea di fondo mira chiaramente a creare in Cina degli organismi societari che sappiano provvedere a se stessi » (p. 112). La tendenza pertanto è di dare ai cinesi l'abitudine alla sicurezza e insieme lo *tzu-yu*, cioè la volontà di autodeterminarsi, nel programma dell'avvicinamento, il più possibilmente uniforme, di tutti i ceti sociali.

Per capire la Cina bisogna anzitutto analizzare e interpretare i fatti dal di dentro, senza prese di posizione filoeuropee o anticomuniste. Gli ideogrammi della lingua cinese sono dei simboli pittorico-poetici che non mutano come parole delle lingue indogermaniche. Ma c'è sempre un enorme distacco tra la *wen-hua* e la *pai-hua*, tra la lingua scritta, appannaggio nei secoli di una oligarchia privilegiata, e l'idioma parlato dalla maggioranza della popolazione. Basti considerare che il cinese istruito conosce circa 4000 ideogrammi e quello colto 8000, mentre gli emblemi del vocabolario arrivano ad essere 40.000 e gli analfabeti costituiscono la stragrande maggioranza della popolazione.

Lo Schickel lamenta che « molta gen-

te è andata in Cina come Alice dietro gli specchi. Costoro hanno scambiato la fedeltà alla tradizione di una pittura realistica per la deprimente piattezza di una brutta copia, hanno condannato i due passi avanti nella secolarizzazione come tre passi indietro nella letteratura, senza capire niente dell'una e dell'altra » (p. 137).

Nel momento centrale dell'orientamento interpretativo, l'autore scopre che l'emblema linguistico è, più che altrove, il contrassegno dell'uomo, l'indicazione sicura del suo posto nel contesto sociale, la sua sistemazione in un gruppo etnico. Questo concetto collima con quello enunciato dal sinologo Granet nel suo libro *Pensée chinoise*. I cinesi si rivelano nelle loro « sentenze-canzoni » che arricchiscono il folklore delle feste tradizionali delle stagioni, della iniziazione degli adolescenti, eccetera, ma soprattutto nel binomio linguistico *yin-yang*, che costituisce il concetto fondamentale di ogni filosofia cinese, concetto « che è tenuto a comprendere chiunque voglia ripensare il pensiero cinese » (p. 156). *Yang* è l'archetipo maschile, chiaro, il giorno, il sole, il cielo; *yin* è l'archetipo femminile, scuro, la notte, la luna, la terra. Dall'incontro dialettico fra *yin* e *yang* scaturisce il *Tao*, che è la verità, la via, la perfezione, la completezza.

Il cinese non può fare a meno di vedere l'unità dei contrari. Contraddizione si dice infatti in cinese *mao-tun* (cioè lancia-scudo). E nel « Grande Metodo », il filosofo Mo-ti sostiene che la quiete è solo un caso limite della lotta. Il Grande Metodo permette di riconoscere e di sfruttare i processi insiti nelle cose e insegna a porre domande che rendono possibile l'azione. « Mentre noi ci domandiamo », scrive lo Schickel (p. 163), « di che natura sia qualcosa, il cinese si chiede in che rapporto con il tutto stiano il divenire, la funzione e il trascorrere di questo qualcosa ».

Sotto questo aspetto, la rivoluzione culturale diventa il termine naturale e risolutivo di una lunga esperienza, la maturazione di un rapporto storico. Il documento che la definisce consiste di sedici capoversi che si possono riassumere in tre dimensioni: istruzione delle masse, concetto di rivoluzione in continuo divenire, mutamento della civilizzazione di marca occidentale secondo una negazione intesa come superamento. Tutte per arrivare all'uomo « che lavora per avere cultura e che ha cultura per lavorare» (p.245).

Dall'itinerario nel mito e nella filosofia del passato l'autore trova un sorprendente appoggio per le teorie assunte dalla nuova Cina. Il « Libro dei mutamenti » *(I-Ching)* è un testo antichissimo, si dice risalga a 5000 anni fa, che lo stesso Confucio cercò di interpretare. Esso è basato sul sistema matematico binario, o diatico, al posto di quello decimale. Lo 0 è rappresentato da una linea spezzata, — —, l'1 da una linea continua, ——. Queste due linee compongono degli esagrammi fino a 64 combinazioni costituenti un alfabeto di pensieri: si tratta di una matematica della natura.

Ciò che sorprende è la conformità di questo sistema diadico con quello di Leibniz, e soprattutto il nesso logico che caratterizza sia il « Libro dei mutamenti » sia la tecnica dei computers: « I calcolatori elettronici predisposti per lo 0 (non passa corrente) e per l'1 (passa corrente), i sistemi di mutamento basati sullo *yin* — — e sullo *yang* —— obbediscono entrambi, esplicitamente o implicitamente, allo stesso principio diadico » (p. 292).

Per Lao-Tzu, il più noto filosofo cinese assieme a Confucio, il *tao* è qualcosa di unitario e doppio nello stesso tempo, cioè dialettico. Il *tao* è il «pensiero» dell'Essere che contiene «l'idea» dell'Essere. E lo Schickel conviene con il sinologo Wilhelm che la filosofia razionale di Lao-Tzu ha seguito gli stessi binari che 2500 più tardi avrebbe seguito Hegel: il *tao* è insieme l'essere *(yu)* e il non-essere *(wu)*.

Ma il filosofo socialista con il quale Mao Tse-tung ha più numerosi ed evidenti punti di contatto è Mo-ti, vissuto dal 470 al 400 a.C. La figura logica fondamentale del suo pensiero è che « riflettente e riflesso non sono semplicemente dei diversi come chi vede e ciò che è visto... ma dei diffe-

renti» (p. 322). Essenziale in questa filosofia è il rapporto fra luce e ombra: «Il logos del sapere ha una stretta parentela con quello dello specchio... unità speculativa di unità e pluralità» (p. 332).

Avendo chiarito così che fra la vecchia e la nuova Cina non esiste frattura ma continuità di cultura, l'autore conclude che «come da tempo bisognava sospettare, la Cina è un paese degli specchi: il paese della vessazione e della riflessione. Veniamo burlati: diventiamo saggi» (p. 332).

F. G.

ABRAHAM JOSHUA HESCHEL: «L'UOMO NON E' SOLO» (Una filosofia della religione) - Traduzione di Lisa Mortara ed Eléna Mortara di Veroli, Introduzione di Cristina Campo, Rusconi editore, Milano 1970.

Tradurre i libri dello Heschel senza una sufficiente introduzione, ed in collane destinate al vasto pubblico, è fonte di equivoci: poiché il lettore comune tende a ricevere il linguaggio dello Heschel come identico fondamentalmente al suo, come una manipolazione dei medesimi termini. Invece lo Heschel è incluso in una tradizione ebraica ben precisa, una tradizione in cui l'eredità della Kabbala è sempre presente, anche se i termini ne rimangono sapientemente sfumati.

Non è del tutto facile riconoscere l'esilio della Shekinah nel testo dello Heschel, ma non si può negare che essa non vi sia chiaramente espressa: «Dio è nel mondo presente e celato nella essenza delle cose. Senza questa presenza, non vi sarebbe alcuna essenza: senza il suo celarsi, non vi sarebbe apparenza alcuna» (p. 155).

Lo Scholem esprime così la dottrina fondamentale dell'hassidismo polacco: «Nel suo proprio essere l'uomo supera le barriere che separano una sfera dall'altra: nel suo proprio essere, alla fine, trascende i limiti della sua esistenza naturale e, alla fine della sua corsa, senza fare, per così dire, un passo soltanto fuori di se stesso, scopre che Dio è "tutto in tutto" e che non esiste niente "al di fuori di lui"» (G. Scholem: *Les grands courants de la mystique juive*, trad. franc., Parigi 1950, p. 359). Proprio questa è la dottrina dello Heschel.

Espressa in un linguaggio che tende ad evocare e mai a definire, che cela un pensiero chiaro in termini che tendono sempre a sollecitare emozioni e sentimenti, la posizione hassidica si ritrova in ogni punto in questa «filosofia della religione» (il sottotitolo è dell'editore italiano: dubitiamo che lo Heschel accetti come proprio questo termine).

Della tematica dello Heschel è caratteristico un rovesciamento delle proposizioni religiose opposto a quello di Feuerbach, ma ad esso strutturalmente omogeno: così come per Feuerbach l'uomo è il vero predicato delle proposizioni teologiche, per lo Heschel Dio è il vero soggetto delle proposizioni religiose. Come l'universalità divina in Feuerbach esprime l'universalità dell'umanità, così la ricerca che l'uomo fa di Dio, la religione in Heschel, è la ricerca che Dio fa dell'uomo. L'agire umano è in realtà sempre un agire apparente, la realtà dell'uomo è, in sostanza, la realtà di Dio, l'azione dell'uomo è l'azione di Dio: «L'umano è la linea di confine del divino».

Per cogliere la sottile dialettica che è presente in questo linguaggio dobbiamo ricorrere alla rielaborazione che la Kabbala fa dello gnosticismo. E' la scissione in Dio che è data dall'esilio della Shekinah, della gloria di Dio, è l'alienazione di Dio in Dio che è alla base dell'esistenza umana come esistenza alienata, nascosta a se stessa: è la

ricerca della reintegrazione della Schekinah in Dio che reintroduce in Dio la sua gloria, che abolisce l'alienazione divenendo pienezza del sacro per l'uomo.

Una sottile tematica gnostica pervade dunque queste pagine, in forme che rimangono inavvertibili a colui che congiunge il linguaggio allusivo dello Heschel alla teologia che gli è abituale.

I momenti della realtà divina si esprimono e si manifestano nella realtà umana in modo che la realtà umana sia però semplicemente un momento non esprimibile in categoria né di identità né di differenza con il divino: è ciò che può venir espresso come emanazione, ma un'emanazione che non configura alterità.

« Ci viene insegnato che l'uomo è necessario, che i bisogni autentici sono bisogni divini, simboli di bisogni cosmici. Dio è il soggetto di tutti i soggetti. La vita appartiene insieme a Lui e a noi » (p. 275).

Perché questo libro è stato tradotto in italiano? Nella introduzione Cristina Campo ci dice che « Heschel è forse uno dei dieci giusti superstiti che da Oriente e da Occidente, Aquilone ed Austro dovranno un giorno convenire insieme per elevare intorno alle grandi tradizioni minacciate di questa terra — senza volerne mutare uno jota — il bastone di quella musica indicibile, la musica della legge » (p. 8). Ci rifiutiamo di entrare in questa mitologia, e tanto meno cercare in essa una giustificazione editoriale. Ci basta pensare che forse questo libro vuole essere un antidoto alla secolarizzazione. Ebbene, è singolare che la struttura logica della secolarizzazione e ben presente in questo libro: Dio che ha bisogno, che si nasconde, il Dio cui è accaduta la sciagura cosmica dell'esilio della Shekinah non è lo stesso Dio che si identifica con l'uomo e abbandona il suo potere, di cui ci parla ad esempio Altizer? Il « ritirarsi di Dio » dal mondo non è un modo classico di espressione della mistica ebraica (la « contrazione » in Dio, l'esilio di Dio in Dio del Luria?).

Gli errori sono alla fine la ripetizione. Se, dunque, questo libro vuole essere un contributo alla lotta contro la secolarizzazione, lo è forse soltanto per chi includerà le parole del libro nelle sue emozioni e concezioni religiose e non ne coglierà il significato: ma chi cercherà il concetto dietro il frasario immaginitivo sino al barocchismo, troverà le medesime idee dei secolarizzatori. La gnosi è una, in forme infinite.

G. B. B.

JUAN ERRANDONEA: « EDEN Y PARAISO » - Ediciones Marova, Madrid 1969.

Si tratta di un tentativo di una interpretazione del racconto di Genesi II-III a partire dal poema sumerico di Gilgamesh. L'autore nota che la struttura del racconto biblico presuppone la storia di Gilgamesh e di Enkidu e ne costituisce la critica dal punto di vista della fede jahvista. Al tempo stesso il ciclo di Gilgamesh è usato come un mezzo per esprimere l'idea di un peccato che è alle origini della storia dell'uomo.

Seguiamo l'autore in qualcuno dei luoghi paralleli che egli nota tra il poema di Gilgamesh, degli inizi del secondo millennio a.C. e Genesi II-III.

L'idea di formazione dalla terra della steppa è presente sia nella modellazione di Enkidu in *Gil.* che nella formazione di Adamo in *Gen.* II. Nei due casi il lavoro ricordato è quello del vasaio che modella le figure.

Sia in *Gil.* che in *Gen.* esiste un trasporto dell'uomo dalla steppa (« eden » è termine sumero e indica la steppa) ad un giardino « gan ». La ragione per cui noi intendiamo « eden » come luo-

go di delizia (vulgato: *paradisus voluptatis)* è la confusione tra due termini sumeri affini.

Ma il senso è chiaro: la civiltà mesopotamica nacque con l'irrigazione della steppa. *Gil.* conserva il senso di questo dato perché Enkidu viene trasportato dalla steppa nella zona abitata e coltivata.

In *Gil.* Enkidu ottiene la maturità umana mediante la unione con una ierodula: egli abbandona allora l'accoppiamento con animali. In *Gen.* nessun animale è aiuto per Adamo e per questa viene creata Eva, « carne e ossa di Adamo ».

Nelle fonti sumero-accadiche la conoscenza del bene e del male è la conoscenza regale. Ma essa richiede un talento ed una conoscenza di dimensioni più che umane. Per questo il re è in rapporto particolare con Dio. La scienza del bene e del male di cui parla *Gen.* III, 5 è una scienza divina, o meglio appartiene al gegerico spazio sopraterreno indicato con « elohim ». Per Enkidu la sapienza ottenuta grazie all'unione sacra con la ierodula è una sapienza che fa come un Dio.

La conoscenza del bene e del male è posta qui in relazione al sesso come atto di sacralizzazione della funzione procreatrice in tutto l'ordine della natura, come atto di culto e di causalità della fertilità. Per ciò questa scienza fa come un dio.

« Mangiare la frutta » è in *Gil.* una espressione simbolica per indicare il commercio sessuale. Il peccato di Adamo presuppone Eva: « La donna che ponesti accanto a me mi diede dell'albero e ne mangiai ».

Interpretando *Gen.* con *Gil.* si può pensare che ci si trovi di fronte a un atto sessuale inteso come atto di culto della fecondità, e quindi visto come causa magica, come potere divino esercitato dagli uomini.

Alla fine del terzo millennio ma soprattutto all'inizio del secondo esiste affermata una tradizione secondo cui il re è sposo della dea Inanna-Ishtar: e si identifica con il suo sposo divinizzato, Tammuz (è il mito che entrerà poi nel mondo greco con le figure di Venere e di Adone). A ciò corrisponde un rito sacro, una festa del nuovo anno, che consiste nell'unione del re con la ierodula. Ciò conduce all'idea della deificazione del monarca mediante l'atto sessuale compiuto nella sua identificazione con Tammuz. L'idea della divinizzazione del re mediante un tale rito decade a partire dall'affermazione del potere babilonese con Hammurabi che non si attribuisce più un potere divino. Sembrerebbe che la prevalenza dell'elemento semita nell'area mesopotamica abbia respinto questo rito di origine sumera. Gilgamesh, del resto, che pur cerca disperatamente l'immortalità, rifiuta di ottenerla mangiando la frutta « putrida » della dea Inanna.

Ciò pone all'autore il problema di come il ricordo del re divinizzato nella forma di un'unione sacra possa avere influenzato un testo di quasi un millennio posteriore ad Hammurabi. Poiché i riti della fertilità continuano anche oltre la tematica della divinizzazione, l'autore ritiene che ciò sia dovuto ad una interpretazione teologica che l'autore fa dei riti della fecondità. Poiché anche il serpente, specie in Canaan, è associato a tali riti esso svolge una funzione negativa in Gen. e viene interpretato anch'esso sotto il segno teologico negativo.

La valutazione teologica (cioè non come semplice atto di culto e di partecipazione magica al potere di fecondità, ma come vero atto di divinizzazione, quale era nell'antica tradizione sumera) è stata suggerita a *Gen.* da una generale valutazione teologica dei fenomeni culturali cananei, più che da una eco della tradizione sumera ormai estinta.

Sia in *Gil.* che in *Gen.* Enkidu e la ierodula, Adamo ed Eva sono dapprima nudi, poi si coprono: il mutamento di atteggiamento è dovuto a identici fattori: « mangiare » la « frutta » che « dà la scienza » e « fa come un dio ».

Tuttavia la valutazione è profondamente diversa: nel primo caso il vesti-

to è segno della promozione, nel secondo caso è la conseguenza di una decadenza. Il pudore è visto come il segno di una umanizzazione in un caso, come la conseguenza del peccato nell'altro.

Dopo la morte di Enkidu Gilgamesh torna nella steppa, sotto l'ansietà della morte che non si può evitare. Così, dopo il peccato, Adamo si trova fuori del giardino, in una terra che produce « cardi e spine », cioè la steppa, e con innanzi l'incombenza della morte.

Il dramma di Gilgamesh e la ricerca dell'immortalità. L'insegnamento corrente gli dice che l'immortalità è una prerogativa degli dei, la parte che essi si sono riservata. Solo Uta-napishtim, il sopravvissuto del diluvio, è stato fatto dal dio supremo Enlil come « uno di noi » (l'autore ricorda che *Gen.* pone in bocca a Jahvé la medesima espressione). Ma è un'eccezione, come un cambio di natura. Tuttavia vi è una pianta nascosta in fondo agli oceani la cui puntura dà la giovinezza eterna. Gilgamesh con grande sforzo la trova ma al ritorno a Uruk gli è portata via dal serpente. Esso perde la pelle cioè ringiovanisce.

Anche qui abbiamo una pianta che dà l'immortalità, il cui esercizio è impedito dall'atto del serpente.

Così l'autore vede ricapitolati in Adamo temi che in *Gilgamesh* sono sparsi in tre personaggi: Enkidu, Utanapishtim e Gilgamesh, i tre grandi personaggi del poema. Tutti e tre sono in rapporto con la divinizzazione. Enkidu ha mangiato la frutta «che fa come un dio »: Uta-napishtim è stato trasformato da Enlil in « uno di noi ». Gilgamesh ha cercato disperatamente l'immortalità e l'ha perduta a causa di un serpente.

Nella prospettiva dell'Errandonea, *Gen.* è in primo luogo una rielaborazione ed un giudizio su *Gil.* Qui interviene la categoria propriamente biblica che esprime tutto ciò come un gravissimo peccato, ma anche come una « stupida illusione ». Infatti « incliniamo a pensare che né la esistenza dell'albero della vita, né la sua pretesa virtù sono stati presi sul serio dall'autore sacro. Il commento che *Gen.* III, 22 pone in bocca a Yahvé può avere soltanto un senso ironico ».

L'Errandonea ha svolto in un modo sistematico il rapporto tra *Gil.* e la letteratura sumero - accade da un lato e *Gen.* dall'altro. Rimane la differenza fondamentale che *Gen.* non è soltanto, come *Gil,* un discorso relativo alla condizione umana nella sua storicità, ma anche un discorso relativo alla origine dell'uomo. E' evidente che la prospettiva jahvista della bontà divina era inconciabile con l'egoismo degli dei sumeri, che si erano riservati la vita e avevano concesso all'uomo la morte. Qui la vita che non muore è offerta fin dall'inizio. Per questo non ci pare poter attribuire soltanto all'illusione e all'ironia la tematica dell'albero della vita.

Gil. è un pezzo di altissima poesia, una delle espressioni più alte che il pensiero mitico abbia raggiunto sulla condizione umana. Che l'autore di *Gen.* abbia interpretato mediante *Gil.* i culti cananei dela fertilità, che sia stato sollecitato nella sua altissima costruzione teologica ed estetica dal poema sumerico, l'Errandonea lo ha reso plausibile.

Ma qui le categorie messe in opera sono così interamente nuove, che ap. punto *Gil.* ci può servire soprattutto per illustrare il senso delle parole e dei simboli.

Tuttavia ciò che più interessa è l'idea che Adamo sia la sintesi degli eroi di *Gil.;* ebbene ne viene che Adamo è anche la critica del primo grande storico dell'umanità: è la critica dell'eroe « divino ». Così Adamo non svanisce « nella notte dei tempi » ma assume un volto storico. « Adamo » è la figura dell'uomo che cerca di salvare l'umanità con le sue stesse forze. Adamo è la critica della autosufficienza umana come primo e fondamentale tipo della storia umana, come la figura che è alle origini della storia e che deve essere rettificato dalla manifestazione salvifica di Dio. Ponendo Adamo e Cristo l'uno di fronte all'altro, Paolo ha compiuto il senso profondo dell'insegnamento biblico, inten-

dendo il grande conflitto come l'urto tra due antropologie storiche e perciò, con radicale tensione escatologica, come due antropologie viste in funzione del supremo problema dell'uomo: l'immortalità e la divinizzazione.

Se veramente Adamo è stato pensato come la figura sintetica degli eroi mesopotamici, l'insegnamento di Paolo ci appare in una nuova forza. La teologia dell'autore situava tale critica alla luce delal verità di Dio creatore e del Dio buono. Queste due verità hanno incastonato la critica della figura dell'eroe, la sua interpretazione come figura del peccatore.

Il lavoro dell'Errandonea ci fa pensare che forse il problema di Adamo, che è giunto nel secolo scorso e soprattutto in questo secolo in una fase cruciale, a causa di una lettura fisicista del racconto delle origini, è vicino a trovare una teologia che converta la grande pagina di *Gen.* II-III, anche per l'età della scienza e soprattutto per questa età, in una pagina senza ombre.

G. B. B.

AUTORI VARI: « INTERVENTI SUL DOCUMENTO DELL'EPISCOPATO ITALIANO "MATRIMONIO E FAMIGLIA OGGI IN ITALIA" » - Borla editore, Torino 1969.

L'argomento è di attualità e gli interventi sono molti, ma con duecento pagine di meno poteva risultare una opera più stringata e svelta.

Ciò non toglie che alcune relazioni su questo importante documento pastorale siano calibrate al punto giusto.

Lo scopo del libro è sintetizzato da Maria Eletta Martini verso la fine: il documento « richiama l'attenzione dei poteri pubblici e quella dei cristiani ad operare per aiutare la famiglia a perseguire i fini che le sono propri con una politica che tenga conto della vita dei singoli e della comunità familiare come tale, del ruolo che la famiglia ha nella società moderna, dei rapporti interdipendenti che esistono tra famiglia e società » (p. 404).

E' lo stesso concetto enunciato da Santo Quadri nella presentazione, il quale entra in pieno clima puntualizzando il problema che mette il cristiano di oggi in un contesto che lo coinvolge nella collettività in cui si muove e che lo chiama ad una scelta di civiltà in quanto « l'uomo, nella sua pienezza di valore e di possibilità, è chiamato a costruire se stesso » (p. 19).

Fatto è che nella matassa delle suggestioni esterne, quanto mai aggrovigliate, è in atto una costruzione delle coscienze che fa violenza al modello tradizionale della famiglia e che implica un ridimensionamento spirituale.

A difesa del vecchio modello spezzano più di una lancia i coniugi Dardanello e Franco Peradotto, mettendo in rilievo che l'unione matrimoniale comporta sempre la necessità di concessioni reciproche ove sia bandito l'egoismo onde ottenere risultati familiari e sociali positivi: « l'amore esige un dono continuo che presume un dialogo continuo per comunicare l'intimo di sé all'altro » (p. 87).

Di Giacomo Perico ci piace la definizione dell'amore: « l'amore non è una droga; è solo slancio dell'anima, al quale si associa spontaneamente il corpo; solo così il rapporto fisico diventa espressione di donazione totale » (p. 125).

Vi sono interventi di chi si assume il compito di far leva sulla teologia per convincere le masse dei fedeli e di chi vorrebbe tentare un accordo con le correnti più in voga e con le sollecitazioni del mondo contemporaneo che predicano la funzione liberatoria del sesso.

Ci riporta in equilibrio Giovanni Oriani con elementi storico-giuridici di tut-

to rispetto, il quale inquadra nelle giuste dimensioni il momento dell'attuale crisi sociale in Italia, e che punta giusto dicendo che « siamo coinvolti in una battaglia di idee che ha per scopo la completa instaurazione delle idee illuministe in campo matrimoniale le quali si basano su una concezione antropocentrica ed individualista del mondo » (p. 141).

Così fa appello a una meditata attenzione, inducendoci ad accogliere lo invito a scorgere dietro il presunto messaggio umanitario il tentativo di una certa classe a trasferire il potere economico per zone sociologiche opportunamente preparate. Certe tesi liberatorie, cioè, rispondono a disegni a corso forzato.

Ma forse la voce più autorevole in difesa della famiglia intesa secondo la tradizione è quella di Enzo Giammancheri che, in una analisi realistica, conviene che « la famiglia è educatrice per natura, mentre le altre istituzioni lo sono per delega » (p. 224).

Il Giammancheri rileva che l'integrazione in un sistema sociale razionalizzato come il nostro tende a comprimere l'ordinamento familiare che conserva caratteristiche istintive e irrazionali. Sotto questo aspetto il gruppo familiare costituisce un punto d'appoggio per l'individuo che metta in atto i meccanismi di difesa dietro la pressione del sistema che lo spersonalizza.

Purtroppo, siccome la famiglia è incastonata nell'ingranaggio sociale, l'individuo può trovare in essa « in forme e rapporti diversi, gli stessi conflitti del sistema » (p. 228).

Da qui, anche, può venire quella contestazione alla famiglia borghese-cristiana, accusata di non essere in grado di assicurare, per mancanza di duttilità, « uno spazio di assoluta libertà » e di non potere « realizzare una educazione autenticamente umana » (p. 228).

Per i marxisti la famiglia è elemento storico risultante dal rapporto dialettico fra struttura economica e sovrastruttura culturale, con il traguardo finale di una assunzione della funzione educativa da parte dello stato. Ma intanto l'interpretazione negativa e individualistica della civiltà tecnologica occidentale ispira manifestazioni sempre più aberranti che gravitano sulla demolizione dell'istituto familiare, intesa a circoscrivere il matrimonio ad un rapporto contrattuale da potersi scindere in qualsiasi momento, per qualsiasi capriccio di uno dei due contraenti.

L'ammonimento del Giammancheri ai giovani è che nel matrimonio, cristiano o no, non si trova soltanto il sesso legalizzato bensì « una vocazione dalla quale dipendono il valore e l'esito di una esistenza degna dell'uomo » (p. 234).

Giorgio Campanini ribadisce che per molte persone la famiglia è il « luogo della libertà » mentre la fabbrica e l'ufficio sono « il luogo della costrizione ». Sotto questo aspetto, sostiene il Campanini, « la famiglia di oggi appare come una struttura chiusa che occorre abbattere "in quanto" mantenuta in vita proprio in virtù dell'inconsapevole apporto offertole dalla famiglia borghese » (p. 243), e perciò egli auspica « l'instaurazione di un corretto rapporto tra famiglia e professione » (p. 249). Questo atteggiamento è diretto contro il « familismo », cioè l'ipertrofia della funzione familiare, accompagnata a un progressivo scadimento di tutti i valori sociali, ostacolo, secondo il Campanini, alla formazione di una società aperta e democratica.

Resta da provare se il fenomeno sia causato da una insita predisposizione familiare o non piuttosto dall'alienante e delusivo mondo esterno.

Comunque sono in molti quelli disposti a cedere agli allettamenti offerti dalla nuova morale che esalta il dialogo con il mondo produttivo industriale in forma di accettazione dei suoi compromessi, miti e superstizioni. La immagine rituale e assolutista del lavoro che estende i suoi diagrammi geopolitici nella famiglia per assorbirne i significati e le componenti è un fenomeno che può divenire preoccupante. Il trasferimento dei termini evangelici in quelli mondani è sempre stato un rischio.

F. G.

GIORGIO DORIA: « INVESTIMENTI E SVILUPPO ECONOMICO A GENOVA ALLA VIGILIA DELLA PRIMA GUERRA MONDIALE » - Volume primo: «Le premesse (1815 - 1882)», Giuffré editore, Milano 1969.

Si tratta di una radiografia sistematicamente eseguita da Giorgio Doria con puntiglio analitico. La storia di Genova sempre riferita alla sua qualificazione finanziaria ed economica, ma anche legata per accenni alla sua inquadratura politica nella quale Genova è un tassello dell'ampio e composito mosaico italiano, è trattata per episodi e per uomini tutti quanti immessi nel tessuto vitale della città.

Questo primo volume intitolato «Le premesse» di quello che sotto un certo profilo fu un unico grande avvenimento di trasformazione della città ancora piccolo stato, nella città, sempre mercantile e a grado a grado anche industriale, di un grande stato unitario, fa parte di una vasta opera che interessa un secolo di vita economica genovese.

Per sottinteso l'autore ha collegato, anche se talvolta non intende darlo a vedere, i fattori economici nel gran quadro della politica italiana ed europea. La partenza di tale procedimento, fondata su fattori di realtà indiscutibili, prescinde dalla grande vicenda napoleonica per una necessità evolutiva: lo studioso ha inteso esaminare e rivelare anche certe sfaccettature e taluni segreti dell'emporio internazionale passato a un tempo moderno, il più vicino a noi. Perciò è partito dall'alba del diciannovesimo secolo. Ha scandagliato nella cruda realtà storica questa città « povera di capitali alla faticosa ricerca di un equilibrio economico ». Ha avuto, l'autore, un filo conduttore, discutibile talvolta ma sempre largamente positivo e più che sufficientemente rigoroso: quello dettato non solo su alcuni princìpi della scuola storica; ma riveduto e reso più pregnante in seguito alla ricerca documentaria.

La ricerca infatti è fredda attenta e acuta: vi si scorge la lunga abitudine allo studio, alla classificazione, all'analisi. Se un difetto talvolta può essere rivelato in queste pagine sempre piacevoli e scorrevoli per il limpido e lucido stile, questo può essere fermato e scoperto nella spesso voluta e ricorrente dissociazione dell'elemento economico dall'elemento politico e storico. Dissociazione seguita spesso ai riferimenti storici dati per acquisiti nelle linee generali, ma spesso sfalsati nella loro naturale rispondenza con gli elementi economici. Questo legamento che è spesso troncato sussiste tuttavia in talune affermazioni risultate precise nella loro qualità essenziale anche a un'indagine meramente storica, che l'autore infine non si sente di sottacere. Ecco un esempio: « Il primo sogno destinato a dissolversi fu quello, accarezzato per oltre due lustri, di veder rinascere l'economia marittima ligure subito dopo l'annessione della Lombardia; fu questa la speranza che aveva reso « interventista » la borghesia genovese nel 1847-48, il miraggio del potere taumaturgico di uno hinterland prospero come fondamentale fattore di sviluppo dell'attività portuale » (p. 205). Ma altri esempi che comportano una riconosciuta capacità di acquisizione non solo delle scelte e delle classificazioni politiche, ma anche dei sentimenti, sono numerosi nel libro. Essi talora fanno parte palesemente del mestiere dell'autore, ma spesso sono anche caratteri di un modo di essere, sempre rigido, sempre un tantino freddo per quel rigore, che è qualità naturale oltre che vero abito di ricercatore e di scrittore.

In alcune parti però l'opera, riuscita sempre egregia per certa distintiva acutezza, concentrata in una narrazione precisa e interrotta al momento giusto e propizio da note chiarificatrici ed esplicative, sembra essere venuta fuori alla vista e all'intelligenza del lettore dopo uno studio ancora più attento. Sono queste le parti nelle qua-

li la materia, quella più vicina e più somigliante a certi nostri atteggiamenti e al modo di essere, che sono la nostra stessa vita, è più viva, più essenziale, sia pure un po' inquieta, come « la rinascita dell'economia marittima », oppure un po' trascurata nei nostri stessi studi e nella nostra medesima curiosità, come la proprietà immobiliare, che dopo il 1820, non solo sullo slancio del piano regolatore del Barabino, sembra essere un nuovo obiettivo per tutti i cittadini. « Ma è possibile già ora intravedere », afferma Doria, « elementi di un interscambio tra i diversi settori economici: il profitto risparmiato nell'industria, gli utili commerciali, i guadagni degli armatori vengono investiti in immobili; rendite terriere o di fabbricati sono disponibili per acquisti di azioni e di carature navali o per interessenze in opifici particolarmente durante il decennio cavouriano » (p. 95).

L'analisi è realmente e storicamente ineccepibile. Dopo l'analisi, che non è tutta nelle citazioni (basterebbe rendersene conto un po' dopo la lettura di altri capitoli, in particolare « I collegamenti tra l'industria metalmeccanica e le costruzioni ferroviarie » e « Stasi e difficoltà dell'industria manifatturiera ») c'è il giudizio. La valutazione del Doria, meno fredda dell'analisi, è altrettanto meno rigorosa: un po' calda di umanità; talvolta anche un po' appassionata per un preminente giudizio politico; sempre però controllata con la breve chiosa, che è costituita dal vivo richiamo della ricerca della stessa materia per la quale l'analisi ha avuto ragione di essere.

« Credo che non sia possibile cogliere appieno la motivazione del tumultuoso sviluppo economico genovese durante il « decennio cavouriano », se non ci si riferisce alla matrice politica di tale evento » (p. 106). Una contestazione della realtà storica, o meglio dell'intuizione politica che Cavour ebbe nei confronti di Genova ma sempre con riferimento e con legatura complementari al suo più ampio disegno politico, che l'autore spiega: « Il Cavour era troppo acuto per non comprendere che se Genova era stata occupata dai bersaglieri, per mantenerla, occorreva però, ancora conquistarsela stabilmente. Il problema era dunque quello di trovare in una città ostile una forza reale sulla quale appoggiarsi, capace di diventare uno strumento duttile nelle mani autoritarie di Cavour e nel contempo individuare il tipo di concessioni da fare, come contropartita di una sicura fedeltà » (p. 106). La forza reale c'era ed era costituita da alcuni nobili e da una classe media, fra le più attive d'Italia nel senso di intraprendenza, di intelligenza, di desiderio non di solo guadagno, ma anche di affermazione morale.

Tutta la parte seconda del volume intitolata tradizionalmente « Il decennio cavouriano », è più sintetica: condotta sul filo interessante di una narrazione essenziale, nella quale intuizione, analisi di ricerca, valutazione di condizioni e di scelte, sono compiuti con assoluta freschezza e immediatezza di giudizio. E' questa la parte più sentita, quasi vissuta del libro, tutta partecipazione — me lo consenta l'autore — spirituale alla vita di quel decennio, che a Genova forse più che in ogni altra parte d'Italia, diventava giorno per giorno storia del Risorgimento italiano.

Nelle altre due parti una sottile predisposizione critica risulta poi essere di vantaggio e di facilitazione per la comprensione di due periodi, quelli appunto corrispondenti alla parte terza e alla quarta, che sono tormentati dal calo del commercio marittimo, dalla crisi dell'industria tessile, dalla mancanza del capitale estero e poi successivamente da una nuova provenienza di capitali e dalle nuove pianificazioni urbanistiche.

Nella premessa l'autore ha affermato che « l'esame dello sforzo compiuto dalla borghesia genovese per affermarsi è senza dubbio affascinante »; egli vi ha scoperto tutto il tormento di una cittadinanza che nel corso di almeno cinquant'anni ha tentato di uscire fuori del suo tempo quasi come in una audacissima e tentatrice proiezione nell'avvenire. Anche sotto questo profilo però e per le legature e per i col

legamenti e per i rapporti con la vita intera dell'Italia, e per la funzione dell'economia marittima prevalente nei desideri e nei bisogni dei genovesi, la ricerca non è affatto « un parziale contributo di carattere "locale" ad una più approfondita conoscenza dello sviluppo del capitalismo nazionale ». E' un capitolo di questa storia che forse deve ancora essere scritta.

G. M.

J. P. JOSSUA: « LE SALUT INCARNATION OU MYSTÈRE PASCAL CHEZ LES PÈRES DE L'EGLISE DE SAINT IRÉNEÉ À SAINT LEON LE GRAND » Editions du Cerf, Paris 1968.

Lo studio riguarda soltanto alcuni padri della Chiesa occidentale: e si riferisce particolarmente ai due termini estremi del tempo considerato, Ireneo e Leone.

Lo scopo della ricerca è stabilire se nella Chiesa occidentale sia mai stata sostenuta una concezione di un ruolo autonomo salvifico della incarnazione, prescindendo dalla passione e dalla resurrezione.

Jossua chiama questa posizione «teologia greca»: tuttavia egli dubita se le espressioni dei padri greci, specie di Atanasio, di Gregorio di Nissa e di Cirillo Alessandrino, debbano interpretarsi come di un ruolo salvifico autonomo dell'incarnazione, o non debbano invece inquadrarsi nella posizione tradizionale, che vede nella incarnazione del Verbo il fondamento del valore salvifico degli atti del Cristo.

Il dibattito ha una rilevanza per quelle correnti della teologia moderna che hanno sottolineato sia il rapporto tra incarnazione e corpo mistico sia tra incarnazione e dimensione cosmica della salvezza.

L'autore non nega che Gregorio Nisseno o Ilario di Poitiers abbiano sottolineato il rapporto che l'incarnazione ha con la totalità della natura umana e dell'universo e tematizzato il rapporto tra l'incarnazione e la natura umana come tale. Egli intende (p. 36) fornire, anzi, una esposizione dei lineamenti propri di questa « teologia greca », in ciò che hanno di distintivo e di specifico per rispetto al linguaggio comune dei padri.

Jossua ritiene che la « teologia greca » possa essere espressa come la tesi per cui l'assunzione della natura umana in Maria da parte del Verbo ha segnato la natura umana di ogni uomo, in modo che tale relazione sia la base della estensione della salvezza una volta che tale salvezza sia acquisita e resa accessibile. Tale principio diviene personalmente efficace mediante il libero ingresso delle persone dell'ordine della divinizzazione: allora tale principio formale, presente nella natura, raggiunge la sua efficacia totale.

Una seconda tesi di questa tematizzazione del ruolo salvifico dell'incarnazione proprio della teologia greca sarebbe secondo il padre Jossua inclusa nel linguaggio di assunzione: l'umano riceve dal divino la vita, perché il divino ha accettato dall'umano il limite, la sofferenza e la morte. Così il linguaggio di incarnazione, di assunzione dell'umano da parte del divino include la passione ed implica la resurrezione.

La ricerca dello Jossua tende però a dimostrare che questo modo di esprimere il rapporto incarnazione-salvezza non è quello dell'occidente, non lo è particolarmente né di Ireneo né di Leone.

In questi autori l'incarnazione esprime una struttura, prima che un momento particolare della vita di Cristo (la natività), una realtà presente in tutti i misteri. La tematica particolare ai padri greci non è propria dei padri occidentali. I padri occidentali sono interessati alla teologia della redenzione. Nella sua ricerca il padre Jossua si incrocia inevitabilmente in

questo tema. Anche qui egli trova l'incarnazione come struttura: l'*humilitas* del Verbo fonda la *dignitas* dell'uomo. Dio non spezza con un atto di potenza, ma si umilia perché sia la natura umana a spezzare i vincoli del potere di Satana. La difficoltà dei moderni ad accettare una teoria del potere del demonio sulla natura rende forse più difficile una comprensione esatta della forma di questo potere. In Agostino la dottrina della *civitas hominum* indica l'*amor sui usque ad contemptum Dei*, comporta il dominio dell'uomo sull'uomo.

In questo senso, la storia dell'umanità come storia della lotta per il potere dà una visibilità a quello che noi possiamo esprimere come la realtà politica del potere del « principe di questo mondo ».

Il Nuovo Testamento reca su questo punto una testimonianza così precisa che il semplice silenzio è una sorta di demitizzazione implicita. Il significato di questa dottrina è che un uomo solo affrontò il principe di questo mondo sorretto soltanto dall'innocenza e, perché era Dio, e dunque perfettamente innocente come uomo, perché non portava alcuna solidarietà con il peccato, nessuna volontà di dominio, vinse la morte. Se diamo al dominio del demonio un pieno senso storico, la storicità e la realtà della redenzione (l'innocente per eccellenza che è trattato da questo mondo come un peccatore in nome delle categorie religiose, etiche, politiche che il mondo può incorporarsi ed è invece Dio, e per questo è così innocente che la esecuzione della sentenza mondana non ha alcuna giustizia ed è così potente che la potenza mondana non ha alcuna forza) appaiono come temi tutt'altro che oscuri o arcaici. Ponendo nell'*humilitas* di Dio e nella *dignitas* dell'uomo il fondamento della redenzione, i padri occidentali tematizzano l'incarnazione come fondamento e come struttura di tutto *l'opus salvificum*. Mostrando che proprio attraverso la morte dell'innocente il dominio del principe di questo mondo perde ogni legittimità, i padri latini non costruiscono una teoria giuridica della redenzione. Essi affrontano invece la realtà ambigua del mondo, con la sua parziale giustizia, la sua parziale moralità, i suoi parziali valori: e mostrano come l'uomo perfettamente innocente supera questa parzialità non con la folgore di Dio, non con una escatologia distruttrice, ma con una via di pace e di misericordia: Dio appare come il perfetto innocente, in modo tale che il mondo perda innanzi all'uomo perfettamente innocente il suo parziale valore e appaia semplicemente come volontà di dominio dell'uomo sull'uomo. E' un processo storico, spirituale ed etico che la teologia della redenzione sottende. I padri latini l'hanno espresso con categorie che a noi talvolta possono dare un suono giuridico ma che sono invece categorie appartenenti alla storia dello spirito.

L'analisi precisa del padre Jossua ci restituisce degnamente questa dottrina e ci mostra la sua ricchezza spirituale, più drammatica e più profonda della « teologia greca ». Aver meditato sulla teologia della redenzione è un merito, non un demerito, dei padri occidentali e spiega molto del destino spirituale e storico del cristianesimo in occidente.

G. B. B.

JEAN DANIÉLOU - J. P. JOSSUA: « CRISTIANESIMO DI MASSA O DI ÉLITE » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Padre Daniélou e padre Jossua concordano perfettamente sul fatto che la Chiesa debba, per missione irrinunciabile, tendere, in ogni momento della sua storia, ad essere universale; ciò su cui non sono completamente d'accordo è sul modo di operare in vista di tale fine, e, a ben vedere, non so-

no neppure del tutto d'accordo sul modo di realizzarsi di tale universalità.

Il libretto che si recensisce non espone completamente i termini di tale vasta problematica, la quale abbraccia, evidentemente, tutta l'azione pastorale.

Per collocarsi con più precisione nell'ambito del dibattito, occorrerebbe leggere, innanzitutto, il libro del Daniélou che è stato la causa prossima della questione (*L'oraison, problème politique* - Fayard 1965) e venendo, poi, alla pubblicazione in esame, cominciare dal fondo, dove sono riportati la recensione a tale libro ed un successivo intervento del Jossua insieme con la risposta del Danielou.

Con tali premesse si è in grado di comprendere meglio le quaranta pagine del dialogo (più propriamente, dibattito) fra i due religiosi che costituiscono la parte centrale del libro: si tratta infatti di un colloquio fra presenti, il che, naturalmente, comporta, da un lato, i vantaggi del puntuale confronto fra le idee, dall'altro, gli svantaggi della minore elaborazione degli interventi e della conseguente minore scorrevolezza del testo.

Dall'accordo sul punto fondamentale, che, conviene sottolinearlo, importa la piena consapevolezza del pericolo, per una effettiva ed efficace azione pastorale e missionaria, sia di una riduzione della Chiesa ad un piccolo gruppo di testimoni in mezzo ad un mondo scristianizzato, sia dell'abuso della teologia della salvezza per i miscredenti, il dibattito ancor prima che sui mezzi, verte sulle diverse giustificazioni che si offrono per gli stessi.

A questo livello non è difficile contrapporre (anche un po' forzatamente) considerazioni e motivazioni che, prese isolate, hanno tutte una buona dose di ragione e di verità.

Accanto all'ideale di una fede salda e matura senza i puntelli di un ambiente conforme, sta la viva preoccupazione a che ogni uomo trovi le condizioni più favorevoli alla sua personale conversione e alla vita nella Chiesa.

Accanto al riconoscimento dei valori del mondo, sta l'ineliminabile dimensione religiosa di ogni creatura.

Accanto alla esigenza di mezzi materiali, di centri di studi, di strumenti di comunicazione, di associazioni giovanili, sta il pericolo per la libertà di giudizio e di azione, l'equivoco di istituzioni parallele, la contrapposizione arbitraria tra fede e vita.

Così, si sostiene, da un lato, la necessità di istituzioni temporali cristiane, l'importanza di una società cristiana, la rivalutazione della categoria del sacro.

Così, si oppone, dall'altro, l'impegno nelle istituzioni profane e la visione di una società pluralistica, aconfessionale e, in quanto umanamente vera, non negatrice di Cristo.

A ben vedere, anche se, per ragioni espositive, le posizioni si contrappongono, spesso, come del resto viene riconosciuto qua e là nel libro (e sono i punti in cui il dibattito diventa dialogo, per il concreto sforzo effettuato di comprendere la posizione dell'altro e per la convinzione dimostrata che nessuna verità è in contrasto con altre verità), si tratta soltanto di piani diversi e non opposti, di considerazioni ognuna, di per sé, difficilmente contestabile, se ed in quanto adeguata alla multiforme realtà in cui deve svolgersi l'azione di testimonianza dei membri della Chiesa.

Se ne può ricavare che, in tema di scelte pastorali, contano le sfumature, le intuizioni, la sensibilità, la predisposizione alla precoce individuazione e alla giusta valutazione di quelli che si dicono i segni dei tempi, la duttilità, soprattutto, degli strumenti di azione.

E dire ciò è forse più importante che prendere posizione accanto al gesuita o accanto al domenicano, così come è importante curvarsi un po' di più sulla realtà per formulare ipotesi di lavoro concreto accanto a teoriche, anche se stimolanti, prospettive generali, dove, tra l'altro, il richiamo ai principi e ai modi di intendere la fede può anche portare a forzature e confusioni (come, tutto sommato, ci sembra che avvenga nel libro quando si discute sulla posizione del sacro nel mondo di oggi).

A. B.

JAN T. RAMSAY: « PARLARE DI DIO »

(Logica del discorso cristiano) - Traduzione di Filippo Costa, Longanesi editore, Milano 1970.

Ci troviamo di fronte ad un nuovo tentativo di ridefinire il discorso teologico all'interno della moderna filosofia del linguaggio. Di questa filosofia il Ramsay accetta il presupposto fondamentale, cioè che il significato del linguaggio deve essere contenuto rigorosamente nel quadro della realtà empirica, interiore od esteriore. E' muovendo da questo presupposto che egli ricerca uno status per il discorso religioso.

Per l'autore, la parola religiosa ha per oggetto un'«apertura cosmica». La « apertura cosmica » rappresenta una esperienza interiore (« qualcosa faccia irruzione su di noi », e questo qualcosa « soddisfa, laddove in precedenza non avevamo che una sensazione di difetto », p. 148): ma essa non è indicata o sollecitata in modo diretto dal linguaggio. Il linguaggio religioso è un linguaggio distorto, un non-linguaggio perché la parola viene tolta mediante un qualificativo incomponibile con l'esperienza comune (ad esempio, infinito) al suo significato ordinario e resa inintelligibile per rispetto al suo uso consueto.

La parola vale qui nel suo paradosso come una sorta di agente negativo, una grammatica dell'« apertura cosmica », ma una grammatica negativa. Essa indica e sollecita un atteggiamento che si pone fuor dall'esperienza particolare. Inoltre il termine stesso « cosmico » indica un riferimento alla totalità mondana, ulteriore all'esperienza comune che è della particolarità mondana: non abbiamo qui dunque indicato il divino in nessun modo. « Apertura cosmica » fa parte del linguaggio riflesso, del metalinguaggio. Già questo segna la rottura tra l'accezione comune di linguaggio religioso e l'interpretazione del Ramsay.

Nel pensiero del Ramsay, il significato autentico del discorso religioso è un imperativo, cioè l'indicazione di una meta da raggiungersi, nel senso di un atteggiamento da prendersi. L'« ulteriorità » e l'« interiorità » che indicano lo spazio divino hanno come significato diretto semplicemente l'atteggiamento di apertura, di « interiorità » e di « ulteriorità » cui il soggetto umano è invitato.

Ma ciò comporta sempre, anche se il Ramsay non lo nota, una necessità di demitizzazione dell'ermeneutica del discorso teologico.

Il discorso relativo a Dio ritiene, nella sua dimensione comune, Dio attingibile come una realtà immanente sia nello spirito che nella natura: in questo senso il discorso su Dio, quando indica l'*intra* e l'*ultra* come dimensione del divino, afferma che vi è sempre una attuale correlazione tra soggetto e cosa da un lato e Dio dall'altro immanente nel soggetto come nella cosa: la presenza di Dio.

Non è dunque un imperativo per l'uomo, ma una dimensione del reale che nell'accezione comune il discorso religioso significa. E in ciò convengono sia il credente che l'ateo: i quali, se dissentono sulla realtà di Dio, non dissentono però sul significato del nome Dio.

Il Ramsay polemizza con *Honest to God*. Ma quale è la differenza tra lui ed il Robinson? Il Robinson intende mantenere come principio del discorso teologico l'univocità del linguaggio.

Egli cerca cioè una realtà ed un linguaggio appropriati. Ora egli ritiene che la profondità dell'uomo e del mondo indichi un dato di esperienza, un dato che può essere lo stesso di quello espresso tradizionalmente con «Dio». Con ciò egli ritiene di eliminare la personalità di Dio, ma con il vantaggio di stabilire una proporzione tra il linguaggio e la realtà.

Il Ramsay ritiene ineliminabile il di-

scorso sul Dio personale: ma poi afferma che le aperture cosmiche che si raggiungono con la nozione di Dio e con quella di dovere sono in fatto identiche: e che un linguaggio fortemente personalista ed uno assolutamente impersonale sono equivalenti.

La differenza tra il Ramsay ed il Robinson è dunque questa: che il Ramsay ritiene che il linguaggio possa indicare una « apertura cosmica » a patto di essere un linguaggio paradossale, come un simbolo spezzato. In questo senso, non ci sembra che possa parlarsi ancora di un linguaggio teologico nel senso cristiano tradizionale del termine. Il Robinson mantiene l'idea di un oggetto proprio del linguaggio religioso, ma ritiene che per questo esso debba subire una modifica radicale: debba cioè rinunciare a parlare di personalità di Dio.

Il Robinson vuole mantenere il principio del linguaggio teologico tradizionale: vi è un oggetto del mondo sperimentabile sia sul piano della esperienza interiore che su quello dell'esperienza esteriore che può essere riconosciuto come l'oggetto del discorso religioso tradizionale: solo che questo discorso va mutato e ricondotto nei limiti dell'oggetto.

Il Ramsay ritiene che il discorso religioso possa essere mantenuto nella sua forma tradizionale, purché se ne cambi assolutamente l'ermeneutica. Cioè: le parole debbono divenire dei simboli impossibili, avulsi mediante una qualificazione incomponibile con l'oggetto empirico qualificato dal nome (ad esempio, causa infinita, bontà assoluta) in modo che l'uomo sia spinto ad un'apertura cosmica, alla ricerca di una ulteriorità, di un movimento del suo atteggiamento in un senso che trascende l'empiria comune.

Termina questo moto non verbalizzabile ad una realtà ulteriore? Su questo il Ramsay tace. Così tutto il libro resta ambiguo e alla fine l'unico orizzonte certo rimane quello antropologico.

G. B. B.

KARL BARTH: « LA PREGHIERA SECONDO I CATECHISMI DELLA RIFORMA » - A cura di G. Morra, editrice Esperienze, Fossano 1969.

Risalgono a oltre venti anni fa le conferenze qui raccolte che Barth tenne a Neuchâtel poco dopo la guerra mondiale (1947-1948). Il teologo, dopo aver meditato sul *Padre nostro*, ne traccia le linee fondamentali e ne spezzetta agli uditori e lettori il contenuto spirituale. Barth si rifà ai primi catechismi della Riforma, è fedele all'interpretazione di Lutero e di Calvino, ma non si limita ad esporre il loro pensiero. Con essi e per mezzo loro egli riesce a darci una lezione personale di spiritualità cristiana; ripropone con chiarezza e vigore i valori precipui della preghiera ecclesiale e le implicazioni che ne derivano per la nostra vita quotidiana. Pagine queste molto attuali e chiarificatrici oggi, in un momento in cui la critica ed il vezzo di marca razionalista sono riusciti a confondere le coscienze facendo smarrire i valori trascendentali e pure intimi della vita interiore — in cui un esasperato orizzontalismo si illude di costruire una « teologia » senza Dio — in cui la svogliatezza di tanti cristiani rende pesante e finisce con l'uccidere la loro preghiera.

Questo breve saggio più che offrire delle riflessioni teoriche sulla preghiera è una vera introduzione all'arte del pregare, arte che Barth insegna commentando il *Padre nostro* e facendone vedere i fondamenti teologici. Non che manchi nell'esposizione il carattere speculativo proprio delle opere del teologo, ma ad esso viene preposto l'intento pratico pastorale: far conoscere la preghiera del Signore, farla capire e soprattutto amare affinché diventi più facilmente la nostra stessa preghiera, formulata con naturalezza in spirito filiale. Tale naturalezza deve

essere il riflesso di un atteggiamento spirituale di abbandono a Dio nell'obbedienza e nella fede, e si esprime appunto nella preghiera che è « insieme parola, pensiero e vita ». Fatta con la partecipazione di tutto l'essere, la preghiera deve elevarsi dal nostro cuore come se fossimo già esauditi. E questo fatto, proprio della dialettica della grazia, non deve indurci alla passività, ma, al contrario, all'azione. In questa prospettiva siamo veramente attivi quando aderiamo alla volontà di Dio, unico modo per partecipare in pieno alla sua opera e diventare suoi collaboratori.

L'esegesi spirituale dell'*oratio dominica* non pone molti problemi per i lettori cattolici. L'interpretazione dei riformatori non si discosta in genere da quella tradizionale. Essa affonda le radici nel pensiero patristico (Tertulliano, Origine...) pur presentando in alcuni particolari (ad esempio, visione escatologica della storia) delle accentuazioni che rendono il loro commento attuale ancor oggi, anzi particolarmente oggi quando si riscoprono dei valori rimasti molto tempo in secondo piano.

Il testo delle lezioni di Barth è preceduto da un'ampia introduzione (pp. 5-42). In essa Morra presenta in modo sintetico vari aspetti della teologia barthiana. A dire il vero questa parte è spesso nebulosa e ci si può chiedere se sia proprio necessaria o appropriata alla presente pubblicazione. Infatti da un lato abbiamo in Italia già diverse brevi ed ampie introduzioni al pensiero di Barth. Inoltre, trattandosi di una collana che esplicitamente è dedicata a testi di ascetica e mistica, penso che sarebbe stata più appropriata una visione d'insieme dei problemi principali che investono la preghiera e la vita spirituale in campo protestante, approfondendo quanto viene detto sulla preghiera in sole cinque pagine, le ultime dell'introduzione. Sarebbe stata molto utile un'analisi delle questioni più sentite, questioni di capitale importanza che le Chiese riformate hanno parzialmente in comune con quella cattolica.

Basti un accenno, breve e certamente insufficiente, a un aspetto fondamentale: la relazione tra preghiera da una parte e fede e teologia dall'altra. Queste realtà sono attualmente in crisi, ed appare più che mai chiaramente che « la preghiera è la pietra di paragone della fede e la teologia della preghiera la pietra di paragone di ogni teologia » (E. Brunner). E' una pura illusione il voler fare teologia senza un'intensa vita spirituale. Troppo spesso accade che teologi e studenti di teologia affrontino l'« Oggetto » del loro studio con freddezza e distanza. La fede cristiana appare allora come una ipotesi, ricca ed avvincente, ma appunto soltanto un'ipotesi che a lungo andare fa considerare tutto il cristianesimo come una pura ideologia (R. Schäfer). E' quindi comprensibile una reazione a tutto quanto può favorire questo atteggiamento, in primo luogo alla teologia esistenziale di tipo bultmanniano. Questa reazione ha ripreso vigore negli ultimi anni ed è confortante vedere che essa sia partita da vari teologi (Knevels, Schnell, Künneth...): in ultima analisi essa ribadisce la centralità della preghiera nella vita cristiana. E non possiamo non condividere l'opinione di W. Knevels quando afferma che una teologia, la quale non lasci posto alla preghiera, non può più essere considerata cristiana. Ogni ripensamento teologico deve essere alimentato dalla preghiera e ad essa deve condurre. Se non nella forma, almeno nello spirito ci possono essere maestri in questo molti teologi e scrittori del passato — penso tra gli altri a Ludolfo il Certosino che concludeva ogni paragrafo della sua *Vita Christi* con una orazione — meno agguerriti scientificamente, ma probabilmente più umili e riverenti davanti al mistero di Dio. E ricordo ancora soltanto quanto scrive, tra le altre belle cose, K. Barth nella XIV lezione della sua *Introduzione alla teologia protestante:* la preghiera fa da sfondo, è una specie di basso-continuo che deve accompagnare tutto il lavoro teologico.

Un'eventuale seconda edizione del volume potrebbe recare in appendice alcuni brani originali di Calvino e di

Lutero. Di quest'ultimo almeno qualche pagina dall'*Esposizione del Padre nostro...* (1519), dal *Grande catechismo* (1529) e l'inno *Vater unser im Himmelreich* (1539). Pagine queste che con altre di Calvino potranno essere molto gradite ai lettori, essendo fra l'altro la chiave per comprendere il carattere tradizionale ed originale insieme delle meditazioni di K. Barth.

B. B.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: « LA CHIESA E LA CIVILTA' MODERNA »
Marzorati editore, Milano 1970.

Secondo il filosofo Sciacca la Chiesa oggi deve evitare di adottare un cristianesimo generico e di ridurre il compito della religione al semplice appoggio di ideologie politiche e sociali. Nella sua lunga storia la Chiesa si è trovata sovente, fin dalle sue origini, nella posizione di dover fatalmente disporre delle competenze politiche, ma dopo l'apogeo del potere temporale del Medioevo è accaduto che l'uomo prima si staccasse da Dio, poi si sia posto contro Dio e da ultimo si collochi al posto di Dio: di fronte alla Chiesa, cioè, l'individuo è progressivamente « ribelle, nemico, usurpatore » (p. 25). Ciò in coerenza con le correnti laiche, secondo le quali la Chiesa avrebbe esaurito nel Medioevo il suo compito di civilizzazione e da allora, anziché costituire il fattore principale del progresso umano, ne sarebbe stato il principale ostacolo.

Lo Sciacca respinge decisamente questa opinione e rileva che l'antitesi non scaturisce fra la Chiesa e la civiltà moderna, bensì tra la Chiesa e l'anticiviltà, che corrode e corrompe la prima. Per chiarire questo concetto, il filosofo asserisce che mentre in ogni epoca nella Chiesa vi sono stati dei conservatori e dei progressisti, oggi essa è principalmente minacciata sul terreno politico.

Onde ovviare a questa involuzione, mentre la frangia conservatrice non dovrebbe opporsi alle esigenze di rinnovamento sollecitate dai progressisti, il mutamento dovrebbe avvenire con metodo, ordine e disciplina e sulla spinta di sollecitazioni in accordo con lo spirito del Vangelo.

In pratica, ancora oggi nella Chiesa rivive la dialettica del secolo scorso che contrapponeva ad un movimento progressista più fatto di reazione che di rinnovamento la tendenza alla restaurazione di una civiltà cattolica *dentro* la civiltà moderna (De Maistre, La Mennais).

Questa restaurazione consiste oggi nell'adeguamento e nella assimilazione del mondo cristiano cattolico agli ideali moderni e quindi nel « riportare, trasponendoli, questi ultimi al primo». Se ciò che è vecchio e superato cadesse dal suo piedistallo esteriore, rimarrebbe pur sempre lo splendore dell'eterno a fare il miracolo del rinnovamento. « Non basta l'azione sociale che, del resto, non è il fine della Chiesa, che è la salvezza delle anime; sono necessarie anche le idee » (p. 58).

Nell'arte e nella letteratura contemporanea, artisti e scrittori cristiani, in buona o mala fede, si fanno invece propugnatori di un cristianesimo nebuloso, moralista o sociale, senza Chiesa e senza rivelazione, di un Cristo soltanto uomo. Mancano, soprattutto, scrive lo Sciacca, i santi, cioè quei « pazzi, allucinati e visionari » assetati di Cristo e di perfezione; manca il miracolo, manca lo « scandalo » in senso evangelico, cioè proprio ciò di cui il mondo ha grande bisogno per scuotersi; perché la maggioranza dei cristiani è composta di « persone perbene », conformiste, votate alla vita di tutti i giorni, la vita dei problemi contingenti e dei compromessi sociali. Al contrario, in base alla sua intrinseca assenza il cristianesimo è e deve

essere una « rivoluzione perenne » (p. 86) contro le varie idolatrie.

Da uno studio sul libro di H. W. Rüssel, *Profilo di un umanesimo cristiano*, lo Sciacca ricava la denuncia contro i veri nemici dell'umanesimo cristiano. Questi nemici sarebbero: la esaltazione del collettivismo e la strapotenza della tecnica, l'orgoglioso umanesimo delle filosofie e correnti culturali dell'autosufficienza umana (idealiste e scientifiche), il teologo intransigente e assoluto che fa da contrappeso all'umanesimo laicista che « opera una rottura tra il regno dell'uomo e quello di Dio, tra cultura e fede » (p. 88).

I principi della grazia e della redenzione, della colpa e del peccato sono ancora e sempre i soli che possano salvare l'uomo dalla perdita della sua umanità, una perdita che è ormai spaventosamente vicina nell'era della tecnica e della cultura di massa. In effetti ci troviamo sospinti e ingolfati nell'umanesimo terrestre che è antitetico a quello cristiano, e che appunto essendo terrestre non è più umanesimo ma naturalismo. Ed è maggiormente tale in quanto il vero umanesimo è sempre stato aperto ai valori religiosi. Questa è la ragione per cui non ci fu antitesi fra paganesimo e cristianesimo, ma vi è incompatibilità tra cristianesimo e moderna civiltà laicista dal momento che questa non è pagana bensì atea.

L'attuale stato di cose ha indubbiamente cause e ragioni storiche radicate in una catena di avvenimenti e di concezioni politiche il cui ultimo anello si può riassumere in una parola: pianificazione.

La vita dell'uomo si è col tempo sempre più organizzata a senso unico e la società è stata inquadrata in uno schema a scadenza con leggi, sovrastrutture e ipoteche alle quali la volontà individuale è estranea. La persona è divenuta un elemento marginale del grande progetto, o, come dice lo Sciacca, un semplice mattone, facilmente sostituibile, per la costruzione dell'edificio pianificato. Ma « nel momento in cui un mio simile decide di occuparsi della mia felicità, quel giorno sarà l'ultimo felice della mia vita per infelicissima che sia » (p. 105). E ancora: « occuparsi della felicità di un altro è sostituirlo: pensare e scegliere per lui, per la sua felicità » significa che « l'altro è morto » che « non ha più il diritto di essere », « cessa di essere uomo, persona » (p. 106).

La speranza di salvezza di una umanità che va alla deriva sta nella opposizione al mostruoso *piano* tecno-scientifico con un *ordine* morale e religioso. Questo *ordine* già esiste e non è necessario andarlo a cercare in altre ideologie in quanto i cristiani sono portatori di una rivoluzione perenne ed è sufficiente si comportino secondo il Vangelo per essere degli autentici rivoluzionari.

Viviamo invece in un basso livello spirituale e in una ignoranza che genera, fra le tante afflizioni, « la mediocrità dilagante che è la più affliggente » (p. 113). Il fenomeno viene accresciuto dal fatto che la nostra epoca è priva di « filosofi di razza », « senza un vero genio filosofico (uno solo!) », uno di quei grandi pensatori metafisici in grado di « costruire, su una sola geniale intuizione » una visione del mondo « tale da orientare e informare una cultura « (p. 114).

Questa assenza, secondo lo Sciacca, si risente pure nelle file militanti della Chiesa, dove « pochi sono all'altezza del compito », e nella massa dei fedeli dove non si riesce a trovare un « santo » in grado di sommuovere e di dare autonomia e vigore ad un nuovo ciclo storico di civiltà cristiana.

Nell'analisi speculativa della dottrina cristiana risalta appieno l'influenza che questa ha avuto nella civiltà occidentale. Ma per arrivare ad una valutazione accettabile dell'impianto teologico bisogna convenire con Kierkegaard che la fede riposa nel « salto » (nell'assurdo, come venti secoli prima sosteneva Tertulliano), cioè nello « scandalo della ragione » che rovescia la crisi, nello « scandalo del peccato » che prelude alla salvezza che interviene dall'alto, in « Dio crocifisso dall'uomo peccatore » (p. 126). Ancora una volta l'opera e l'insegnamento di Cristo devono essere i modelli, perché solo per

quella via l'uomo si redime, realizzandosi nell'unione con Dio.

Tuttavia, nonostante la probante esperienza del peccato quale forza dialettica del cristianesimo, la religione, dopo la Riforma, è rientrata nell'orizzonte dell'uomo. E adesso il cristianesimo « non è più un convincimento interiore, ma un convenzionalismo esteriore » (p. 173). In realtà assistiamo alla formazione di un cristianesimo composto da « praticanti atei » che rimangono indifferenti alla fede e che si impegnano nel mondo e per il mondo. Di conseguenza, o i cristiani ricuperano il convincimento interiore dei valori evangelici, oppure saranno assimilati dalle forze anticristiane in un cristianesimo mondano « ateo e dissacrato ».

Intanto, nel comportamento di coloro che si dicono cristiani è evidente una frattura con ciò che chiamano fede religiosa. Dietro la fede manca « la fedeltà alla fede ». Ne risulta una « fede da infedeli ». Così molti uomini, sedicenti fedeli, esprimono valori e giudizi contrari alla fede cristiana perché la fede è lontana dalla loro vocazione, « è una fede in esilio » (p. 179).

Non esiste né un cristianesimo aperto né un cristianesimo chiuso: « esiste il cristianesimo *proprio,* cioè la parola di Cristo di cui la Chiesa è depositaria » (p. 210). Mettere in discussione o negare addirittura la divinità di Cristo significa privare il cristianesimo della sua particolare proprietà scendendolo « ad un livello puramente sociale e politico che, secondo le opinioni e le ideologie in lotta, si chiama progressista o conservatore » (p. 211).

Prendendo una ancora più netta posizione, lo Sciacca denuncia il formarsi, dopo il secondo concilio Vaticano, di una potente coalizione mondiale il cui impegno consiste nel « demolire, ridicolarizzare, demitizzare le verità essenziali della Chiesa », « una santa alleanza » di spiriti reazionari che sotto l'etichetta di progressisti sono invece dei conservatori in senso preciso: impedire la rinascita e il rinvigorimento della fede e accelerarne la perdita con lo specchietto della « grande speranza » mondana nella società di domani. Alla base di questo atteggiamento vi è il puro e semplice conformismo che è « redditizio ai fini del benessere individuale » (p. 214).

In tutto il libro, completato da uno studio sulle opere di Romano Guardini, sacerdote, docente e scrittore, pur con qualche forzatura vibra un discorso logico e serrato, incalzante, che si può approvare o meno, ma al quale non può negarsi il tono dell'impegno sincero e della fede. Per tutto ciò, in tempo di riscoperte e di equivoci, è un saggio valido e che, almeno, parla dotto ma chiaro.

F. G.

JAMES BARR: « BIBLICAL WORDS FOR TIME » - SCM Press, London 1969.

Questo libro è un saggio di critica filologica di concetti pseudo-teologici: ed è in sé un esempio rimarchevole dell'aiuto che una considerazione empirica può fornire alla teologia nei confronti di assunti pseudo-teologici.

La frontiera tra la teologia e le scienze storiche, filologiche e linguistiche è piena di costruzioni abusive, che si pongono come teologia sul versante della scienza e come scienza sul versante della teologia.

All'autore siamo debitori del saggio sulla semantica del linguaggio biblico, che ha svolto una critica vigorosa alla teoria di una correlazione del linguaggio ebraico ad un pensiero ebraico e del pensiero greco a quello greco, fondata sul presupposto che le parole possono essere funzione di una dottrina filosofica e teologica che rimane in esse implicita e latente.

Questo saggio, di cui recensiamo la

seconda edizione, è l'applicazione della medesima critica ad una sola questione: le parole bibliche che corrispondono al nostro concetto di tempo.

La teologia più nota tra quelle criticate dal Barr è la teologia di Cullmann. Questa teologia è stata concepita fondamentalmente come una reazione alla demitizzazione bultmanniana, come valorizzazione dunque di un dato cosmico e storico immanente alla Bibbia.

Mentre il Bultmann collocava su un piano metacronico il kerigma neotestamentario, il Cullmann tendeva invece a sottolineare come esso fosse inscindibile da una storia e da un tempo: la Bibbia contiene una sua concezione del tempo, una concezione che è propria ad essa e che fa corpo con il messaggio stesso poiché è parte ineliminabile delle parole con cui esso è porto.

Lo scritto del Barr è propriamente una critica della tesi del Cullmann secondo cui non esiste l'idea di un tempo misura nella Bibbia, un tempo legato allo svolgimento degli eventi fisici, ma soltanto un tempo-evento che fa blocco solidale con l'evento, al punto che eventi aventi senso diverso sono come situati in tempi diversi.

L'eternità è questo medesimo tempo, ma prolungato, mediante altri tempi, indefinitamente, all'inizio e alla fine Il concetto fisico di tempo e quello filosofico di eternità sono assenti dalla Bibbia.

Ora la base di questo argomento che ha precise conseguenze teologiche e fonda la dialettica della posizione del Cullmann con le altre posizioni, è offerta dalla filologia. La parola che il Nuovo Testamento usa per indicare il tempo come occasione, momento determinato, il tempo, in quanto propriamente storico, è *cairòs*.

Ora *cairòs* è usato anche come sinonimo di tempo, al di fuori di questa accezione particolare: e ciò è noto anche ad autori come il Delling che nella voce dedicata al *cairòs* del dizionario teologico del Nuovo Testamento del Kittel indica numerosi casi in cui *cairòs* è usato come tempo cronico e non come occasione o momento storico. La parola dunque non può sostenere l'assenza di un tempo fisico nel Nuovo Testamento e nella Bibbia e la presenza invece soltanto di un tempo storico. Più generalmente il Barr avalla con ciò la sua concezione, molto tradizionale anche se l'autore non lo nota, perché risale ad Aristotele: il senso delle parole è determinato dal discorso in cui sono incluse. E' il senso aristotelico dell'analogia che viene riscoperto, apparentemente senza rendersene conto.

Una critica analoga investe il senso che il Cullmann vede connesso al termine di *aiòn*.

Il Cullmann nota che il termine *aiòn* indica sia un breve spazio di tempo che una durata incalcolabile ed illimitata: inoltre il termine è abitualmente usato al plurale dal Nuovo Testamento: *aiones*.

Da ciò il Cullmann deduce che gli autori del Nuovo Testamento non hanno il concetto di eternità e che essi per *aiones* indicano una serie di tempi che si succedono l'uno all'altro: hanno quella che il Cullmann chiama una concezione " ingenua " del tempo.

Ma gli argomenti vengono ancora confutati dal Barr su un piano filologico.

Aiòn è usato anche da Platone come tempo determinato: ciò significa che esso non ha un senso rigorosamente delimitato ma che, nell'àmbito di una direzione fondamentale, il preciso senso della parola è determinato dalla sua funzione nel discorso. Aiòn è, dunque, anch'esso una parola polisenso nel medesimo greco-classico. Non esiste, dunque, un senso di aiòn eternità proprio del greco classico ed uno di aiòn tempo delimitato proprio del Nuovo Testamento. Così il Barr mostra con esempi che gli *aiones* neotestamentari possono in certi casi indicare il passato dall'inizio del mondo (ma non l'eterno) ed il futuro (sia escatologico che semplice).

Il Barr nota poi l'affinità della tesi del Cullmann per il Nuovo Testamento con quelle sostenute nel secolo scorso dal von Orelli per la lingua ebraica. Le parole ebraiche che significano tempo indicano non una « entità uni-

versale » od una « forma astratta » ma qualcosa di individuale e di concreto. Argomenti del von Orelli sono l'intraducibilità del *kronos* greco in ebraico, la pluralità della parola *olamin*, l'assenza delle qualificazioni temporali nel verbo ebraico.

Il Barr può notare la mancanza di un esame del greco ellenistico in cui i termini ebraici di tempo erano regolarmente tradotti con *kronos* (ad esempio dai LXX). La possibilità, che può essere facilmente riscontrata di rendere *kronos* con *'et* o *yamim*.

Il von Orelli riconosce che il termine *'et* può essere usato nel medesimo senso di *kronos:* e che l'uso astratto della parola tempo compiuta sia dal greco che dalle lingue europee, e certo non ignota all'ebraico (ad esempio nell'Ecclesiaste), non significa che la parola tempo sia una parola astratta, indicante una nozione teorica piuttosto che un fatto d'esperienza. La filosofia poté qualificare teoreticamente questa parola proprio perché essa indicava un fatto e non un concetto.

Il metodo criticato dal Barr presuppone invece che le parole abbiano incorporate non esperienze ma nozioni teoretiche: e che alla fine un determinato sistema di concetti possa esser riconosciuto nella struttura stessa, nella qualità intrinseca delle parole che le esprimono. Ciò può essere sostenuto solo sulla base di una teoria precostruita, non sulla base dell'esperienza. E' singolare poi che, mentre per un verso si vuol ritrovare l'idea nella struttura della parola, come se la parola contenesse e non rappresentasse l'idea dall'altro, nel caso del von Orelli, si sostiene che le parole non possono che rimanere incluse nel sensibile, al punto che la parola eternità non sarebbe una parola impossibile e non potrebbe significare altro che una pluralità di tempi cui non è assegnato un termine.

La teologia speculativa è così mal situata nelle circostanze culturali presenti che la negazione dell'idea dell'eternità nel Nuovo Testamento compiuta dal Cullmann non ha impedito che il pensiero del Cullmann ricevesse pieno diritto di cittadinanza tra i teologi, in ragione della sua *intentio* polemica contro il Bultmann.

Eppure essa comportava una crisi della teologia, poiché non rendeva evidente nella Scrittura ciò che è veramente proprio di Dio, la trascendenza del suo essere, la sua nontemporalità. Nel poscritto alla seconda edizione apprendiamo che il Barr è stato discusso dai teologi inglesi: gli si è chiesto del rapporto del suo pensiero con la filosofia del linguaggio. Il valore dello scritto del Barr sta nel fatto che egli non ha il medesimo presupposto del Cullmann e degli altri autori da lui esaminati e può dunque misurare il materiale positivo con l'occhio libero da quel pregiudizio.

Nel valutare il saggio, importa poco sapere che il Barr condivide, come egli incidentalmente dichiara, la tesi del Käsemann sulla pluralità delle teologie contenute nella Scrittura e della loro conflittualità. Può essere che la linea di reazione al Cullmann conduca ad un altro pregiudizio, come la reazione del Cullmann al Bultmann.: può essere che aver negato l'esistenza di una teologia biblica, legata alla struttura delle parole, conduca ora il Barr a negare l'esistenza di una teologia biblica legata ai concetti. Ma ciò non riguarda questo lavoro, che offre al teologo un motivo di più per respingere un'altra affrettata sintesi teologica costruita sull'area di frontiera.

G. B. B.

THOMAS F. TORRANCE: « SPACE TIME AND INCARNATION » - Oxford University Press, London 1969.

L'autore, anglicano e professore di dogmatica cristiana all'università di Edimburgo, ha focalizzato come nucleo di interesse il problema dello *status* della teologia come scienza nel

contesto delle scienze moderne. Da questo punto di vista egli combatte ogni tentativo di raggiungere un accordo tra cristianesimo e cultura moderna sulla base dell'irrazionalismo e del soggettivismo.

Il problema che egli ha scelto è quello dello spazio e del tempo, un problema classicamente interdisciplinare perché esso riguarda tanto la teologia e la filosofia quanto le scienze della natura. E' proprio dalla fisica che, con la teoria della relatività generale, viene oggi una nuova spinta sia alla filosofia che alla teologia a ripensare il problema del tempo.

Nei primi due capitoli, egli esamina la storia delle dottrine filosofiche e teologiche sullo spazio. Il Torrance riduce le filosofie dello spazio a due sole filosofie, anche qui risalenti una a Platone, l'altra ad Aristotele. Per Platone lo spazio non ha caratteri fissi, non può essere considerato un medium attivo, qualcosa di discernibile di per se stesso: lo si può indicare soltanto come la interrelazione degli avvenimenti in quanto essa implichi un *continuum* in cui svolgersi. Teofrasto, discepolo di Aristotele, seguì qui la linea platonica definendo lo spazio come un sistema di interrelazioni ordinate tra i corpi.

La posizione platonica fu seguita dai padri greci (ma anche e soprattutto da Agostino, che il Torrance non cita) che rifiutarono la nozione aristotelica di tempo recettacolo, svolta da Aristotele, ritenendola incompatibile con la trascendenza divina e con la sua presenza nell'universo.

Essi svilupparono così una matura concezione relazionale del tempo e dello spazio in cui le relazioni spaziali, temporali e concettuali erano inseparabili.

L'universo appariva così un insieme di relazioni, che assumevano forme diverse secondo la specificità dei termini coinvolti, ma in cui l'elemento della interelazione era prevalente su qualunque termine particolare, fosse questo pur generale come il tempo e lo spazio. Ciò consentiva di porre sia Dio che la mente umana in una posizione contemporaneamente di trascendenza e di immanenza al mondo. Erano le relazioni, che la mente divina e la mente umana possono esprimere allo stato puro, la ragione del tempo e dello spazio e non viceversa.

Diversa la concezione aristotelica, che ebbe poi la prevalenza nel Medioevo latino. Aristotele ci fornisce la completa idea del tempo come ricettacolo. Il Torrance stabilisce legami a nostro avviso troppo stretti tra questa dottrina e la teologia medioevale che accettò globalmente questa idea del tempo. La metafisica, quale ci è nota, nasce proprio dal desiderio dei teologi scolastici di evitare le conseguenze teologiche di questa cosmologia della finitezza e della ripetizione.

Anche la concezione di Newton è vista dal Torrance come una nuova versione della concezione dello spazio come ricettacolo. Il Newton vide Dio come l'infinito ed eterno contenitore del mondo, come il tempo-spazio universale. Con ciò, sostituendo un rapporto trascendente Dio-cosmo con un rapporto fisico, da un lato preparò le vie al deismo, dall'altro offerse le basi della «rivoluzione copernicana» di Kant che attribuì all'uomo ciò che Newton attribuiva a Dio, situando il tempo e lo spazio come forme a priori dell'esperienza umana.

Nella teologia protestante, il Torrance vede il dualismo delle due concezioni dello spazio e del tempo come ricettacolo e come relazione presente rispettivamente in Lutero e in Calvino. Lutero lavorò dialetticamente sull'idea dello spazio-ricettacolo per spiegare l'incarnazione e l'eucarestia. Egli giunse all'idea di un *finitum capax infiniti per infinitum non per se.* Il recettacolo della natura umana di Cristo era stato così potenziato sino al punto di poter essere riempito della divina pienezza, così da poter assumere come proprietà la ubiquità (che è il fondamento della spiegazione luterana dell'eucarestia). Il Torrance ritiene che questa concezione di Lutero, motivata dalla giusta intenzione teologica di asserire fortemente la condiscendenza di Dio ad esistere con noi nello spazio e nel tempo e di preservare l'essenziale unità delle

ıture divina ed umana nella perso-
a di Cristo, non abbia avuto però
na espressione senza equivoco.
Ciò doveva condurre alle dottrine il-
uministiche e romantiche, al Lessing
d allo Schleiermacher, che ambedue
scludevano una rilevanza delle veri-
à storiche per la fede cristiana. La
eologia luterana era così suscettibile,
ertamente contro l'intenzione dell'au-
ore, di una lettura monofisita.

Una teoria più dinamica è presente
nei calvinisti e negli anglicani, sia nel-
la comprensione dell'unione ipostatica,
sia relativamente alla presenza cele-
ste del corpo di Cristo e di quella eu-
caristica. In queste tre posizioni essi
vedevano una presenza del divino che
andava rappresentata con categorie in-
cludenti lo spazio ed il tempo, ma tra-
scendenti per rispetto ad esse, come il
rapporto dell'universo ad un diverso
ordine per rispetto al quale presenza
non significa inclusione nè in termini
spaziali nè in termini temporali.

Il Torrance spiega poi la forma del-
la sua adesione alla idea dinamica e
relazionale del tempo e dello spazio.
Egli ritiene che la scienza moderna,
in particolare la relatività, sia ristret-
ta che generale, ed in particolare le
geometrie quadridimensionali abbiano
escluso ogni possibilità sia di tipo ari-
stotelico che di tipo newtoniano.

«L'interazione tra Dio e noi nello
spazio e nel tempo di questo mondo
si può esprimere come un sistema
coordinato tra due dimensioni oriz-
zontali, lo spazio ed il tempo, ed una
dimensione verticale, la relazione a
Dio attraverso il suo Spirito... Il mo-
vimento dell'eternità nel tempo in Ge-
sù Cristo ha l'effetto di temporaliz-
zare lo spazio e di spazializzare il tem-
po in una continuità ordinata di suc-
cessive matrici di cambiamento e di
strutture coerenti in cui Dio può ri-
flettere e compiere il suo disegno crea-
tore e redentore».

Quanto tale concezione debba al pla-
tonismo, non è da sottolineare: ma an-
che quello che vi è di diverso. Per il
Torrance la creazione e l'uomo han-
no un significato per Dio e Dio non
è soltanto il significato della creazione
e dell'uomo. L'intera libertà divina nel
creare e nell'unire non toglie il pieno
valore e significato di tale libertà. Il
Torrance discute i termini medioevali
in cui tale questione è stata posta.

Nel cercare di esprimere questo coor-
dinato sistema di relazioni egli ritiene
di poter ricorrere sia al linguaggio
della patristica greca sia all'analogia
del linguaggio topologico, che serve a
rappresentare le connessioni tra di-
mensione fisica e dimensione geome-
trica della realtà e la relazione tra
due differenti tipi di spazio. Questo
tipo di linguaggio serve ad esprimere
il rapporto tra ciò che è sperimentale
e ciò che è condizione dell'esperienza
pur non essendo sperimentabile. «Es-
so tenta di sorgere oltre il livello del
pensiero in cui pensiamo (cioè dal lin-
guaggio di una geometria semplice re-
lativa ad una distribuzione corpusco-
lare) al livello in cui pensiamo in ter-
mini di situazioni distinguibili e di
posizioni di cose all'interno di diversi-
tà strutturale e di continuità di po-
sizioni di forze».

La scienza è giunta al punto in cui
le forme di espressione puramente ra-
zionali sono più adatte ad esprimere
la realtà che le forme di pensiero che
hanno un diretto riferimento all'espe-
rienza: è su questo assunto, anche se
non del tutto espresso, che il Torran-
ce può finalmente vedere il *reditus
scientiarum in theologiam* e per questo
il *reditus theologiae in scientias*.

Abbiamo dato un ampio riassunto
del testo di Torrance perché esso ci
sembra aprire una direzione esempla-
re per la ricerca teologica, pochissimo
conosciuta dalla cultura teologica ita-
liana, che vive solo in riferimento alla
produzione tedesca e francese, senza
mostrare oggi che scarse capacità di
sviluppare la propria tradizione. La
direzione del pensiero è più importan-
te ancora che le singole tesi espresse,
in particolare quelle relative alla sto-
ria delle dottrine teologiche. Il rap-
porto tra teologia naturale e la teolo-
gia rivelata come analogo a quello
tra geometria e fisica è particolarmen-
te rilevante ed andrebbe valutato a
parte.

G. B. B.

AUTORI VARI: « ATEISMO E SECOLARIZZAZIONE » (Relazioni tenute durante la sessione europea del « segretariato per i non credenti », svoltosi a Vienna nei giorni 10-12 settembre 1968) - Cittadella editrice, Assisi 1969.

La sottolineatura che la manualistica ecclesiastica dedica al fenomeno della secolarizzazione (assunzione di competenze laiche in sostituzione di competenze religiose) è uno dei tanti elementi che confermano il sempre vivo interesse della Chiesa in campo missionario. Orbene, rimanendo sul piano del dibattito scritto o verbale, è evidente, dai risultati pratici, che la « parte » cristiana non è riuscita a trovare la combinazione dialettica per essere convincente nel corso del dialogo critico sul problema dell'ateismo. L'ateismo, filtrato attraverso le istanze della scienza, della politica e della economia, sta infatti guadagnando sempre più terreno: ciò è quanto traspare dalle relazioni dei vari illustri Dondeyne, Fries, Grumelli, Koenig, Marlé, Marty, Miano e Rahner, relazioni che formano il contenuto del libro in questione.

I relatori di oggi (come quelli di ieri) non mancano certo di abilità e di preparazione, e trattano il problema con i supporti di una duttilità mentale pronta sempre a trovare la parola giusta, la nota precisa, la valutazione esatta degli aspetti prominenti del processo di secolarizzazione. Per cui è anche valido il sospetto che il tentativo di apertura operi con buona volontà solo unilateralmente, in quanto l'altra parte, quella ateista e secolarizzante, rimane chiusa in un rifiuto ostinato che non recede di un passo dalle posizioni assunte. Diventa, così, problematico, attraverso il dialogo « salvare la fede di un mondo che sembra non avere più nulla a che fare con la religione » (p. 15), con un cristianesimo « che finisce, di fatto, con consacrare una civiltà fondamentalmente materialistica e, in realtà, senza Dio » (p. 26). Un compito gigantesco per il segretariato per i non credenti a confronto con un avversario che non sollecita e non connota impegni o verifiche e che fa leva soltanto sui testi economici, matematici e fisici per ciò che questi presentano di concreto e controllabile.

Lasciando da parte la corale prestazione dei relatori che, per un aspetto o l'altro, hanno acutamente puntualizzato le cadenze e i tempi del fenomeno del distacco religioso osservendolo da punti diversi (sociale, filosofico, politico, teologico) con esame competente dei passaggi più oscuri, rimane da considerare la validità pratica del piano di azione per superare gli ostacoli che frenano la ripresa dei valori spirituali e l'inversione di tendenza dell'opinione corrente, obiettivo che comporta un impegno che ha dimensioni veramente ampie. E' ciò possibile senza ricorrere alla accettazione del sacrificio della croce in senso personale, che è poi il postulato più cattivante e persuasivo del cristianesimo?

Il professor Marlé, nella relazione dedicata al « panorama storico » del problema, consiglia la collaborazione ecumenica, premessa indispensabile per sanare la dilacerazione dell'unità dei cristiani.

Monsignor Grumelli, il cui studio si è focalizzato nella « dimensione sociologica », propone non tanto di creare nella Chiesa delle nuove strutture, quanto di esaltare, attraverso la decisione individuale, l'esempio personale dei cristiani con l'apporto anche di un laicato religiosamente maturo.

Alla luce della ricerca filosofica, il professor Dondeyne vede con ottimismo l'orientamento etico della nuova generazione e formula la speranza che l'umanità si accorga presto che soltanto la fede è in grado di dare un senso unitario e di completezza alla persona umana.

Il padre Rahner porta al limite la sua tesi, rilevando le analogie fra tei-

smo e ateismo; e una tesi conciliante contempla nella sua trattazione anche il professor Fries.

Vincenzo Miano, riassumendo i compiti del segretariato centrale, enuncia infine la necessità dell'aiuto e della stretta collaborazione dei segretariati locali, nazionali o regionali, sia per lo studio del fenomeno della secolarizzazione, sia per esplorare la possibilità di dialogo attraverso un'azione di promozione e di coordinamento degli intenti.

I cardinali Marty e Koenig hanno curato, rispettivamente, l'introduzione e la conclusione dell'interessante raccolta.

F. G.

PIERRE PRIGENT: « LA FIN DE JERUSALEM » - Delachaux et Nestle éditions, Neuchatle 1969.

Il libro ha per oggetto le insurrezioni giudee contro la occupazione romana della Palestina.

L'autore parla di due guerre giudee, ma mette in risalto le insurrezioni avvenute fra l'una e l'altra, in particolare quelle sotto Trajano che ebbero il loro epicentro in Cirenaica.

I giudei offrirono dunque ai romani l'esperienza di una sollevazione lunga, feroce e decisa, animata da una tensione morale che era difficile comprendere nell'epoca delle agemonie imperiali.

Sia il massacro dei greci e dei dissidenti (dei cristiani) e infine il suicidio collettivo sono fenomeni tipici di questo giudaismo post-bellico di cui la fisionomia spirituale non ci è stata ancora interamente restituita.

Il suicidio collettivo è particolarmente un fenomeno ignoto all'Israele della Scrittura e anche alle testimonianze dottrinali della letteratura giudaica non biblica dei tempi delle due insurrezioni.

Ora la testimonianza archeologica si è aggiunta al racconto di Giuseppe Flavio e di Dione Cassio. Questo autore è messo abitualmente a buon profitto dal Prigent. La sua *Storia romana*, giuntaci purtroppo compendiata, racconta del suicidio collettivo dei difensori del tempio durante il suo incendio sotto Tito: « Alcuni si gettarono di proposito sulle spade dei romani, altri si sgozzavano tra di loro, altri si uccidevano buttandosi nelle fiamme » (p. 43).

Le pagine di Giuseppe Flavio su Masada, la sua descrizione del palazzo fortezza di Erode, delle forme e dei modi in cui venne assediato sono state confermate dalle ricerche della missione del governo israeliano, da Y. Yadin. L'ambiente di questo suicidio collettivo, da parte di soldati che avevano precedentemente ucciso mogli e figli, è stato ora ricostruito, verificando la fondamentale esattezza del resoconto di Giuseppe Flavio.

Quale giustificazione si può dare a questa prassi? Tra i papiri di Masada, vi è uno scritto, il « Cantico del sacrificio del sabato per il nono giorno del secondo mese », che rivela un calendario affine al calendario esseno e un genere letterario simile ai « canti ci per i sacrifici del sabato » scoperti nella quarta grotta di Qumran.

Ma anche l'idea di una lotta frontale e decisiva tra i figli della luce e i figli delle tenebre, propri degli abitanti del Qumran, non giustificherebbe una prassi tanto lontana dal senso ebraico del Dio della vita.

Anche la violenza aggressiva verso le nazioni è un elemento nuovo del giudaismo delle due insurrezioni.

Una testimonianza di Appiano ci racconta l'insurrezione dei giudei di Cirene sotto Trajano che cominciò con il massacro dei greci. Secondo Dione Cassio gli uccisi sarebbero stati 220.000. Eusebio afferma che il loro capo si

sarebbe chiamato re, il che evoca una qualifica messianica.

L'agitazione giunge anche a Cipro, dove la colonia ebrea era numerosa, e gli ebrei compirono uno spaventoso massacro. A causa di ciò, quando Dione scrive, circa nel 200, nessun giudeo può sbarcare a Cipro: anche se vi è gettato dalla tempesta è messo a morte (p. 88).

Sia il suicidio collettivo che lo sterminio degli infedeli richiedono una precisa giustificazione dal punto di vista religioso e morale.

La tensione religiosa dei giudei li spingeva ad una tenacia, ad una resistenza ed anche ad un'inventiva sorprendenti. Tutti i mezzi umani erano messi in moto per un'avventura che aveva soltanto un senso nel quadro delle apocalissi, per un decisivo intervento di Dio nella lotta tra Israele ed i pagani.

La seconda insurrezione ebraica non ha avuto buon ricordo nella letteratura rabbinica: diversamente dalla prima, questa volta la pretesa messianica era alla base della insurrezione. Un testo del Talmud pone in bocca a Rabbi Aqiba l'interpretazione di Bar Koziba come figlio della stella (in relazione a *Numeri XXIV*, 17). Ma proprio per questa pretesa messianica, l'etimologia del suo nome venne ricondotta poi non a Kokab (stella), ma a Hazab (tentare).

Il giudaismo si poteva costituire come religione nello stato di diaspora solo eliminando il filone apocalittico, che era divenuto tanto importante nel primo secolo della nostra éra.

Se si potesse conoscere qualcosa di più della teologia degli zeloti, quali i loro legami con la teologia qumranita e quali eventuali sviluppi ne derivano, si potrebbe capir meglio il quadro della prima e certo anche della seconda insurrezione giudaica: si potrebbe fondare il rapporto tra una certa letteratura apocalittica ed un certo tipo di atteggiamenti e di azioni.

Merito del libro del Prigent è quello di darci una visione dei fatti, risolvendo i problemi che essi pongono, nel quadro di una discussione precisa delle testimonianze a disposizione: particolarmente rilevante l'esame delle cause della seconda guerra giudaica, scoppiata sotto l'imperatore Adriano, che si voleva amico dei giudei.

G. B. B.

« LE NOZZE MISTICHE DI SAN FRANCESCO E MADONNA POVERTA' » - A cura di Antonia Ravasi, editrice Esperienze, Fossano 1969.

Da un tempo che è quello di circa due secoli e mezzo, fra il 1160 e il 1337, Antonia Ravasi ha tratto un'antologia breve e nervosa, quasi essenziale, di scritti prefrancescani e francescani: la vita religiosa, la contemplazione, la meditazione, ma anche e soprattutto una tematica viva e operante nelle cose e nei confini del mondo — spazio e paesaggio, uomini e azioni — riguardante la spiritualità francescana.

Ma è un'antologia opportunamente centrata su un testo, quello delle nozze mistiche di san Francesco e madonna povertà, riportato integralmente e di indiscusso richiamo alla purezza del pensiero e della spiritualità del tredicesimo secolo. Quindi proprio per questo testo e per la scelta di scritti complementari all'oggetto e al significato di povertà, fra i quali la *Regola seconda dei Frati Minori* e il *Testamento del beato santo Francesco* sono i più acconci a illuminarne la bellezza, l'antologia assume una vitalità e una qualità che valgono ad attenuare l'importanza dei limiti di questo tipo di raccolta. La scelta poi di autori della più rigida e pura informazione e interpretazione della spiritualità francescana, quali Jacopone, il beato Egidio, Angela da Foligno, serve per illu-

minare e in un certo senso anche spiegare non solo sotto il profilo storico ma pure sotto quello filosofico e etico, la proprietà del famoso scritto già attribuito un po' a tutti gli uomini del primo francescanesimo. Sotto il profilo della forma la raccolta si salva proprio per questa saggia concentrazione di pensiero intorno a un motivo ritenuto così necessario e fondamentale fra il dodicesimo e il quattordicesimo secolo.

Antonia Ravasi per tale proposito ha scritto trenta pagine di introduzione: un breve saggio tracciato e proiettato in profondità non soltanto per l'interpretazione formale delle opere raccolte. Il prologo al tempo di Francesco d'Assisi è proprio ricercato in un fattore di difformità dall'ingenua ma essenziale matrice del pensiero sorto in Umbria e tuttavia sentito già necessario anche fuori delle contrade assisane. E' ricercato nella proposizione della lettura del *De contemptu mundi* « opera precedentemente molto vicina » nel tempo a Francesco, ma lontana e diversa nella forma: un fattore proposto, sia pure per esigenza che sembra solo improntata a mediata razionalità, proprio per porre in risalto il filone di umanità del movimento francescano. L'antologia è tutta improntata a questo filone di umanità; a questa ricerca del fattore originario e primitivo, ma insieme evoluto sui fondamenti della lunga esperienza storica, della spiritualità nata ufficialmente ad Assisi ma già preparata nel corso di cento anni sotto la spinta della necessità del ritorno a Cristo.

La regola di san Francesco riportata nella seconda redazione sta ancora come termine importante per stabilire la gradualità formativa del nuovo movimento, ma sempre in relazione alle sue conseguenze e alla sua stessa essenziale costituzione, come bisogno di praticare la povertà e l'umiltà. Su questo itinerario le *Nozze mistiche di san Francesco e Madonna Povertà* è l'operetta facilmente individuabile come centro di meditazione, di discernimento nella riproposizione di una lettura che ancora oggi suscita suggestioni interessanti. Ed è per questa opera che nella presentazione (p. 59 e ss) la Ravasi traccia una scheda bibliografica con accenni alle questioni critiche più importanti sul tempo, sia per la composizione che per l'autore. Nelle quattro pagine la presentatrice sente anche il bisogno di un ulteriore fattore di chiarezza che esplica semplicemente ma con esattezza e con proprietà in alcune note. Così per tutto il testo.

Gli altri autori, Jacopone da Todi, Egidio, Giacomo da Milano, Angela da Foligno, Angelo Claremo, sono rappresentati più come esempio e come spunto di riferimento al testo principale che con reale funzionalità antologica. Questa qualità costitutiva del libro risalta ancor più nella presenza insufficiente di Jacopone da Todi del quale è riportato il famoso *Trattato*. Anche qui sono essenziali, addirittura quasi asciutti e scarni, gli accenni alla vita e all'opera.

G. M.

R I C E V U T I

Rudolf Schnackenburg: « Présent et futur » (Aspects actuels de la théologie du Nouveau Testament) - Traduit de l'américain per J. P. Bayerd, éditions du Cerf, Paris 1969.

Ephrem de Nisibe: « Hymnes sur le paradis » - Traduction du syriaque par R. Lavernant, introduction et notes per F. Graffin, éditions du Cerf, Paris 1968.

« Vie des pères du Jura » (Introduction, texte critique, lexique, traduction et notes par F. Martine) - Editions du Cerf, Paris 1969.

Rupert de Deutz: « Les oeuvres du Saint-Esprit » . Tome I, introduction et notes par J. Gribonnant, éditions du Cerf, Paris 1967.

Cornelio Fabro: « Introduzione all'ateismo moderno » . Editrice studium, Roma 1969.

Gianfranco Nolli: « Lessico biblico » - Editrice Studium, Roma 1970.

Alessandro Ghigi: « La natura e l'uomo » - Editrice Studium, Roma 1970.

Gérard Philips: « Il buddhismo nel Giappone » - Editrice Studium, Roma 1970.

Géradr Philips: « La Chiesa e il suo mistero » . Volume II, traduzione di G. Stefani, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Davide Lopez: « Analisi del carattere ed emancipazione: Marx, Freud, Reich » . Jaca Book editrice, Milano 1970.

Rosa Alcara: « La formazione e i primi anni del partito comunista italiano nella storiografia marxista » . Jaca Book editrice, Milano 1970.

Rudolf Schnakenburg / Franz Joseph Schierse: « Chi era Gesù di Nazareth? » - Jaca Book editrice, Milano 1970.

Heinrich Fries / Eberhard Simons: « Che cos'è la fede? » - Jaca Book editrice, Milano 1970.

Karl Rahner / Eberhard Simons: « Dove va la teologia? » . Jaca Book editrice, Milano 1970.

Gerhard Dautzenberg / Franz Joseph Schierse: « Che cosa ha a che fare la Chiesa con Gesù Cristo? » . Jaca Book editrice, Milano 1970.

Eugenio Tiberghien: « Morale e professioni » Edizioni Ares, Milano 1970.

Autori vari: « Secolarizzazione e sacerdozio » Edizioni Ares, Milano 1970.

Michele F. Sciacca: « L'oscuramento dell'intelligenza » - Marzorati editrice, Milano 1970.

« I fascismi sconosciuti » - A cura di Maurice Bardèche, traduzione di S. Quarantotto, edizioni del Borghese, Roma 1969.

Jacques Soustelle: « Gollismo » - Traduzione di Orsola Nemi, edizioni del Borghese, Roma 1969.

Bruno Minozzi: « Introduzione allo studio della religione » . Vallecchi editore, Firenze 1970.

Rodolfo Quadrelli: « Il linguaggio della poesia » . Vallecchi editore, Firenze 1969.

Salvatore Bruno: « Partecipazione e sviluppo umano dell'impresa » . Presentazione di Ernesto Baroni, Angeli editore, Milano 1969.

Autori vari: « La fisica della mente » - In traduzione di V. Somenzi, traduzione di G. Gabello, Boringhieri editore, Torino 1969.

Antonio Hortelano: « La Iglesia del futuro » Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Vicente Enrique Tarançon: « Unidad y pluralismo en la Iglesia » . Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Olegario Gonzalez de Cardenal: « Meditacion teologica desde Espana » . Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Manuel Useras: « Cristianos en comunidad » Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Michel Quoist: « En el corazon del mundo » Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Joseph Ratzinger: « Introduccion al cristianismo » . Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Jean Daniélou: « La risurrezione » . Traduzione di L. Bacchiarello, Borla editore, Torino 1970.

Henri Gaubert: « L'attesa del Messia » . Traduzione di M. Ghisalberti Poma, Borla editore, Torino 1970.

Antonio Corsello: « Una Chiesa e un ambiente che opprimono » - Edizione in proprio Roma 1970.

Marie-Thérèse e Georges Huber: « Laici ... e santi? » - Introduzione di J. Guitton, traduzione di M. Rainero, editore Esperienze, Fossano 1968.

« La teologia dei tedeschi » - A cura di G. Prezzolini, editrice Esperienze, Fossano 1969.

Restituto Sierra Bravo: « Doctrina social y economica de los padres de la Iglesia » Prefacio por Florentino Del Valle, editorial Compi, Madrid 1969.

Richard Gill: « Il pensiero economico moderno » . A cura di R. Prodi, traduzione di G. de Vergottini, edizioni del Mulino, Bologna 1969.

Giorgio Galli: La tigre di carta e il drago scarlatto » - Edizioni del Mulino, Bologna 1970.

Eric Voegelin: « Il mito del mondo nuovo » Traduzione di A. Munari, Rusconi editore, Milano 1970.

Fortunato Pasqualino: « Caro buon Dio » . Rusconi editore, Milano 1970.

Gambe di Legno: « La lunga marcia verso l'esilio » (Memorie di un guerriero cheyenne) - A cura di T. B. Marquis, traduzione di D. Tippett Andalò, Rusconi editore, Milano 1970.

Jean Daniélou: « La fede cristiana e l'uomo d'oggi » . Traduzione di A. Rosso Cattabiani, Rusconi editore, Milano 1970.

POSTILLE

LA MORALE DEI MORALISTI — *Dovremmo dire, parafrasando un* beau mot *di Clemenceau, che la morale è una cosa troppo seria per lasciarla ai moralisti? Questo è il riflesso spontaneo che viene leggendo la mozione conclusiva del congresso dei moralisti a Padova, riportato dalla rivista* Il regno.

Il principio dominante di quelle conclusioni è la storicità della morale. Essendo l'esercizio della ragione sistematicamente incluso in una condizione storica particolare, non è possibile un suo esercizio in termini universali. Un sistema di precetti morali razionalmente collegati e sviluppantisi secondo la coerenza a princìpi immanenti al sistema e di esso costitutivi è per principio impossibile; potremmo andare oltre e ritrovare il consueto marxismus communis vulgarisque *degli* idola theologorum *del nostro tempo. Questo* marxismus communis vulgarisque *è diventato l'abituale compagno di strada per chi vuole essere un teologo* à la page.

A questo punto, viene veramente la tentazione di dire con Barth che Feuerbach è un grosso teologo. Possiamo dunque completare quello che le conclusioni non dicono chiaramente e concludere che un sistema morale razionale e semplicemente una mistificazione, il tentativo di proporre come necessario ed eterno ciò che è contingente e variabile, fornendo così un supporto storico alle forze politiche egemoni di un ordine sociale.

Veniamo al punto quattro delle conclusioni, che ci pare, pur nel suo linguaggio discreto, abbastanza illuminante: « La vita morale... è sempre legata alla comprensione che l'uomo ha di se stesso sia come singolo che all'interno di un gruppo. E per ciò la riflessione morale, per essere fedele al suo compito, è in gran parte condizionata culturalmente e storicamente, e deve prendere coscienza di questi inevitabili limiti ».

Il senso della conclusione quattro non è dubbio, anche se gli estensori conservano il gusto professionale per i semitoni. La morale ha un oggetto immanente: la situazione del singolo nel gruppo e del gruppo nell'insieme. La norma è quello che risulta da questa considerazione. Se un elemento universale può essere collocato in questa prospettiva esso è piuttosto una direzione di marcia che una norma, un valore piuttosto che una verità. E' in questi termini che i nostri moralisti concepiscono, come vedremo, la dimensione spirituale ed ecclesiale.

E' perfettamente logico affermare che « il magistero morale (della Chiesa) si eserciterà in primo luogo all'interno dei diversi condizionamenti culturali storici »: in realtà la norma è proprio una interpretazione dei condizionamenti storici secondo la conclusione quattro dei nostri moralisti. Quello che è significativo è ciò che ne viene dedotto immediatamente: e cioè che per questo il magistero è in primo luogo « una testimonianza del-

la Chiesa locale ». Negata l'universalità della norma ne viene immediatamente una diversa concezione dell'unità della Chiesa. Se infatti non è possibile che esista una norma universale, capace di essere applicata univocamente ai casi concreti, non esiste nemmeno una unità dottrinale universale, dunque una unità dottrinale della Chiesa universale. Le chiese locali sono situate in circostanze storicamente diverse, e sono le diverse circostanze, i diversi condizionamenti che comandano in primo luogo la elaborazione delle norme morali.

Che cosa resta allora al magistero della Chiesa universale? Quello di essere una sorta di Onu delle chiese locali: « il luogo del confronto delle reciproche proposte emergenti nel popolo di Dio ed, eventualmente, il luogo del tentativo di unificazione delle molteplici esperienze alla luce dell'unica Parola ». Si guardi a quali remore è sottoposta l'unificazione: intanto si tratta di un « tentativo »; questo tentativo è a sua volta « eventuale ». La sede dell'unificazione è poi un « luogo », non un'istanza od un'autorità.

Le implicazioni ecclesiologiche sono come si vede necessariamente radicali. Qual'è del resto la funzione del magistero? « La funzione ordinaria del magistero », ci dice la conclusione otto, « è oggi prevalentemente quella di mantenere desta la tensione verso valori autenticamente evangelici e di stimolare la loro concretizzazione nelle scelte coscienziose dei singoli e dei gruppi ».

I valori sono altra cosa dalle verità e dalle norme: valore indica un fine, non un criterio, una norma, una dottrina, una struttura. Naturalmente vi è un rapporto tra fini e norme, una omogeneità tra valori e dottrine. Ora il magistero morale non è elaboratore di fini: questi fini sono per il magistero dei dati.

Il magistero elabora delle norme e annuncia delle dottrine: il suo compito non è, in quanto magistero, di eccitare delle tensioni, ma di dirigere i comportamenti. I valori, senza le dottrine, sono indefiniti: le dottrine, senza i valori, insignificanti. Qui il testo è chiaro: la genericissima, e in certo modo pleonastica, indicazione dei fini, spetta al magistero. La determinazione delle norme « ai singoli e ai gruppi » mediante scelte coscenziose ». Non esiste più dottrina, né unità: ma solo delle benevoli astrattezze e poi la proliferazione spontaneistica dei comportamenti più avariati. Con questa concezione del magistero, è ben logica la prima descrizione che se ne dà alle conclusioni uno e due. La conclusione uno afferma che « la responsabilità nel portare avanti nel tempo il messaggio della salvezza, che è Cristo stesso, spetta al popolo di Dio nella sua totalità ».

La conclusione due afferma che, « all'interno di questa globale responsabilità, il magistero ha una sua funzione specifica di ascolto e di dialogo per il discernimento (conferma e garanzia) della profezia ». Qui si può notare che intanto ogni elemento dottrinale ed intellettuale, ogni accenno alla rivelazione come norma normans *ed al* depositum fidei *sono del tutto obliterati: qui non si tratta di « custodire un deposito », ma di « portare avanti nel tempo un messaggio ». Il tema dottrinale e tradizionale è espunto puntualmente. La Chiesa appare dunque alla fine come una comunità pratica (viene in mente la definizione dell'uomo come attività pratica sensibile delle* Glosse a Feuerbach) *tesa verso un obiettivo storico. Il magistero non ha alcun rapporto proprio con il* depositum: *il suo compito non*

è di insegnare una dottrina, ma di selezionare degli individui: un compito spirituale e morale, se si vuole, ma alla fine un compito pratico. La gerarchia è del tutto relativa alla comunità, non ha nessun elemento ad essa relativamente trascendente.

E' errato porre innanzi qui l'espressione del padre Schooneberg: ortoprassi al posto della tradizionale ortodossia? La differenza tra Nimega e Padova sta, ci sembra, in una differenza di sfumature e quindi posta sul piano della franchezza e della veracità, non sul piano della direzione di marcia. Una dei casi di wishfull thinking *oggi ricorrenti è di ritenere che esista un « caso olandese ». No, è la teologia della secolarizzazione, con i suoi valori, il suo fascino, la sua seduzione, che affronta globalmente e radicalmente la tradizione cristiana, costringendola alla difesa ed al progresso, in ogni caso alla lotta. Lo spazio di tale influenza non si restringe certo attorno all'estuario del Reno. E la franchezza olandese finisce, come ogni franchezza, ad avere un senso più positivo che i linguaggi più coperti e cautelosi.*

[Gianni Baget Bozzo]

ANCORA SU SINODO EPISCOPALE E MAGGIORANZE VESCOVILI — *Nel numero di gennaio-marzo di* Renovatio *1970 (pp. 151-153) una postilla del padre Drewniak di Münster dimostra come la struttura e il funzionamento attuali del sinodo dei vescovi non possano « far risaltare sempre e assolutamente la vera maggioranza dei vescovi ».*

L'esempio analizzato dal padre Drewniak è, a mio avviso, non solo convincente ma anche tutt'altro che artificioso o al limite della probabilità. Al contrario, io lo ritengo sempre possibile fino a quando, come avviene oggi il voto del presidente di una conferenza episcopale nazionale, poniamo, di 8 membri come quella olandese avrà in sinodo lo stessissimo peso del voto del presidente di una conferenza di 300 membri come quella italiana.

Le conclusioni del padre Drewniak diventato poi ancor più cogenti nel caso in cui non si verificassero, de facto, *le due condizioni che egli, per semplificazione del suo argomentare, presuppone verificate, e cioè: 1°) che il rappresentante di ogni conferenza porti e sostenga in sinodo, anche se da lui personalmente non condiviso, sempre e soltanto il pensiero della qualificata maggioranza della propria conferenza, auspicabilmente consacrato in un documento scritto e votato* ad norman iuris; *2°) che quando il rappresentante di una conferenza in sinodo è tale* ex officio *(per esempio perché è il presidente della conferenza), la fiducia a lui accordata dalla maggioranza della conferenza all'inizio del suo mandato presidenziale continui realmente a confortarlo anche in ordine alla precisa materia* de qua *il sinodo tratta di volta in volta. Mi si vorrà concedere, io spero, che le suddette due condizioni possano talvolta non verificarsi.*

Le conseguenze di una eventuale maggioranza sinodale non corrispondente alla reale maggioranza dei vescovi cattolici sono, in qualche misura, sopportabili finché si tratta di voto consultivo; quantunque potrebbe essere utilissimo al sommo pontefice conoscere i pareri anche delle minoranze delle singole conferenze. Ma le cose cambierebbero qualora, come il vigente statuto prevede, al sinodo venisse concesso il voto deliberativo. Avremmo allora questo fatto rilevantissimo: una effettiva minoranza di vescovi avrebbe il potere di vincolare la maggioranza dei colleghi.

E' vero che tale difficoltà, di ordine teologico e giuridico insieme, si risolve dicendo che il sinodo — maggioranza o minoranza episcopale che esso sia — ha il potere di vincolare tutto l'episcopato in virtù di una potestà delegata *dal sommo pontefice e, quindi, in definitiva, è il sommo pontefice che vincola tutto l'episcopato. Ma questa soluzione — l'unica legittima, a mio avviso — sposta più a monte il problema, e ripropone l'interrogativo di fondo su cui non sempre la pubblicistica attuale è chiara: il sinodo dei vescovi, almeno nella sua configurazione vigente, può dirsi una vera equipollenza del collegio episcopale? E la sua attività — pur nell'ipotesi estrema del voto deliberativo — può dirsi l'esercizio della collegialità episcopale vera e propria di cui trattano* Lumen gentium *numero 23 e la correlativa* nota previa?

Io ritengo di no per diverse ragioni, di cui ora mi preme sottolineare soltanto quella indicata dalla postilla del padre Drewniak. Il sinodo dei vescovi, così com'è oggi strutturato e come agisce, non può e non deve dirsi equipollente al collegio episcopale anche perché esso non realizza la partecipazione dell'universalità morale dell'episcopato cattolico. Ci sono, infatti, troppi vescovi che rimangono esclusi dal far sentire la loro voce e valere il loro voto nei lavori del sinodo.

Ogni vescovo ha il diritto, irrinunciabile, di partecipare, o personalmente o a mezzo di un rappresentante di propria scelta, all'attività del collegio episcopale in quanto collegio. Ma al sinodo non partecipano, né personalmente né a mezzo di legittimo rappresentante, e quindi non sono in grado di pesare sui suoi lavori con la voce e col voto, i seguenti membri del collegio episcopale:

a) i vescovi rimasti soccombenti, cioè in minoranza, nelle rispettive conferenze in preparazione alla celebrazione del sinodo;

b) i vescovi che non appartengono ad alcuna conferenza episcopale nazionale;

c) i vescovi che, pur appartenendo ad una conferenza episcopale nazionale, non hanno voce deliberativa in seno ad essa.

I vescovi della prima categoria possono essere molti; anzi, secondo i giusti rilievi del padre Drewniak, possono talora costituire la reale maggioranza dell'episcopato cattolico. Non pochi sono ugualmente i vescovi della seconda categoria: i dimissionari, i semplici titolari non aventi un ufficio a carattere nazionale, i vescovi de curia, *in attività di servizio o pensionati (cardinali, prefetti e segretari di congregazione, nunzi e delegati apostolici, vescovi della famiglia pontificia). Numerosi infine possono essere i vescovi della terza categoria, se gli statuti delle conferenze non ac-*

cordano loro il voto deliberativo: i vescovi ausiliari, i diocesani dimissionari, i semplici titolari.

Orbene, tutti questi vescovi, la cui somma è sempre rilevante, anzi talvolta può giungere a costituire la maggioranza numerica dell'episcopato, non hanno alcuna parte e rappresentanza nel sinodo, né diretta né indiretta. Questa, a mio avviso, è da sola una prova sufficiente per dimostrare che il sinodo dei vescovi non può e non deve essere ritenuto come un esercizio vero e proprio di collegialità episcopale, ma soltanto una qualificata, preziosa, solo geograficamente universale, collaborazione al governo centrale della Chiesa, fornita al sommo pontefice, dietro sua richiesta, da un cospicuo numero di vescovi.

[Luigi M. Carli]

ORDINAZIONI ANGLICANE ED ECUMENISMO — *Nel numero di aprile 1970 dell'*Anglican Theological Review, *il padre Echlin sostiene la validità delle ordinazioni anglicane. Più che la tesi, importano gli argomenti con cui la tesi è sostenuta: 1) La successione apostolica appartiene a tutta la Chiesa, intendendo per Chiesa i battezzati; 2) E' sufficiente, almeno in circostanze di necessità, che una comunità di battezzati riconosca uno di loro come vescovo perché egli lo divenga: e se tale riconoscimento viene meno, l'episcopato non ha più validità o legittimità.*

Le comunità paolina non mancavano di alcun dono spirituale, celebravano l'eucarestia, ma non abbiamo in taluni casi alcuna indicazione (Corinti), *in altri* (Filippesi) *una indicazione generica dell'esistenza di un ufficio presbiterale ed episcopale. La* Didaché *ci attesta che profeti e dottori celebravano l'eucarestia, e non viene indicata una loro ordinazione.*

Con questi princìpi il problema noto come la validità degli ordini anglicani non si risolve: non si risolve perché è improponibile. L'ordine diviene una delega temporanea che la comunità impartisce ad alcuni suoi soggetti per celebrare l'eucarestia, presiedere la comunità, eccetera. Se la eccelesiologia cattolica fosse quella del padre Echlin, il problema delle ordinazioni anglicane non si porrebbe ai cattolici come non si pone ai luterani. Ma in realtà non parrebbe difficile nemmeno il problema ecumenico, se la teologia del ministero proposta dal padre Echlin fosse universalmente accettata: basterebbe affermare che le forme del ministero sono tutte storiche e perciò tutte legittime, posto che l'unica norma normans è il consenso *della comunità.*

Non solo il problema delle ordinazioni anglicane, ma il problema stesso dell'anglicanesimo è stato non dirò superato ma scavalcato a sinistra. Se si pensa che recentemente gli anglicani hanno respinto la unità con i metodisti, nonostante questi avessero accettato l'imposizione delle mani dei vescovi anglicani sui loro ministri, si vede che l'ecumenismo del padre

Echlin è molto più rapido e sbrigativo di quello che gli anglicani, pur noti per la loro tolleranza dottrinale, non ammettano.

Viene il caso di domandarci che cosa pensa un partner anglicano che si trovi di fronte a un parten cattolico il quale (e non sono certo pochi) esprima le stesse idee del nostro gesuita.

Potrebbe chiedersi soltanto se l'unità dogmatica della Chiesa cattolica sussiste nella forma della assoluta libera e individuale interpretazione dei singoli e dei gruppi.

[Gianni Baget Bozzo]

GARAUDY O L'ESPORTAZIONE DEL DIALOGO — *Due fatti ci hanno colpito, avvenuti a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro. Dall'ottobre del 1969 al maggio del 1970, si sono succedute due espulsioni; di Ernst Fischer dal partito comunista austriaco e di Roger Garaudy dal partito comunista francese. Entrambi non si sono limitati ad assumere un atteggiamento di condanna nei riguardi dell'intervento delle forze del Patto di Varsavia in Cecoslovacchia, ma, da questo, hanno preso lo spunto per un tentativo di aggiornare, con contenuti di novità, l'ideologia marxista. Erano nell'esercizio del loro mestiere, di critici della politica, ma soprattutto di programmatori della politica. Quest'ultima funzione è stata la causa della loro esclusione dalle file dei militanti: non era più conciliabile l'appartenenza al partito del progresso con un compito diventato tipicamente reazionario. L'ideologia è un prodotto del tutto secondario, un'appendice della politica, che si può ormai recidere senza danno. E così sugli ideologi, sui filosofi della politica, che sanno di vecchio, sta calando la disattenzione. Al massimo, può nascere un certo interesse attorno a coloro che si oppongono a questo declino, cercando di ricreare per sé un ruolo, di rioccupare l'antico posto di guida.*

E' accaduto a Garaudy: « un'assordante pubblicità », dice egli stesso, ha circondato il suo caso. Non c'è proporzione con quello di Fischer, vuoi per il peso del partito comunista austriaco che non conta rappresentanti al Nationalrat, vuoi per la figura anti retorica del personaggio.

Per Garaudy è andata diversamente. L'attenzione sulle vicende politiche del partito comunista francese non poteva subire, davvero, più brusco risveglio. Ma è sin troppo evidente che l'Unione Sovietica con il suo impero è altra cosa dall'eterogeneo campo delle forze conservatrici che, nel pieno dell'« affaire Dreyfus », avevano suscitato quel sentimento di rivolta. Qui, invece, per un curioso scambio di parti, il conservatore è Garaudy: il quale non si è reso conto che l'ideologia, in linea generale, non ha più la forza di creare cose nuove. Quella sorgente si è inaridita. L'ideologia è come distrutta dalla sua creatura: la politica.

Garaudy, l'ideologo, guarda afflitto la dura realtà del potere. Non sa

riconoscere ciò che è lontano dallo spazio ideologico e dunque, in certo senso, fuori dalla sua consapevolezza. La politica d'intervento dell'Unione Sovietica e quella di sostanziale appoggio al regime gollista, fornita dal Pcf nel maggio '68, gli si presentano come un enigma. Non sa capacitarsi, non sa decifrarne le ragioni né vedere verso quali traguardi la storia ne orienterà il cammino.

Svanisce nel sogno « la bella immagine del partito di Lenin »: Garaudy non ne vede più tratteggiati i lineamenti nella « politica » ed allora reclama la « distinzione della filosofia e della politica » convinto che suo dovere sia « salvare la speranza ». Ma è troppo tardi. Il cerchio si è ormai chiuso. La filosofia è tra le vecchie cose che conservano, all'occorrenza, solo un mero valore strumentale. Ed allora? Garaudy cede al sentimento: « se amate l'avvenire, aderite al Pcf. Tutto il resto è marginale ».

E si concede così una fuga dalla realtà; che gli si è fatta estranea da quando la politica non è più ideologia applicata, ma ha ritrovato i sentieri di una sua razionalità intrinseca, nella misteriosa crescita della storia. Tra la realtà storica ed un'adeguata azione politica non c'è più posto per una mediazione ideologica: « verum ipsum factum ». Di qui nasce il vero nodo del mondo comunista; come è compatibile, una volta venuta meno l'azione coesiva dell'ideologia, la politica di uno Stato, quello sovietico, con la politica dei partiti comunisti, operanti in paesi diversi? Non ci sono alternative; o si accetta un rapporto di subordinazione o si mette in opera un processo di distacco. E sia nell'un caso come nell'altro, la decisione non è predominabile dall'ideologia, per quanto ripensata, ma scaturisce da una linea politica che si muove secondo esigenze che attengono alla tradizione storica, all'essere profondo dei popoli; una realtà la cui oggettività rimane inaccessibile alla struttura rigidamente schematica dell'ideologia.

Del resto abbiamo già avuto una riprova di questa analisi a livello di scontro armato, come è accaduto tra l'Unione Sovietica e la Cina; per cui non è impensabile una frattura tra un partito comunista europeo e lo Stato sovietico, una vota privata di efficacia l'arma del ricatto ideologico. Ecco nell'ambito di questa prospettiva che contiene una ipotesi azzardata ma non arbitraria, il caso Garaudy potrebbe colorirsi di un significato politico. E quel suo puntare sul rinnovamento ideologico servirebbe allora solo a mascherare il tentativo di portare avanti un disegno politico; impossibile in Francia, in cui mancano le forze materiali organizzate, atte a dar vita al « blocco storico » di sapore gramsciano che Garaudy sembra voler rinverdire, mentre, in Italia queste forze esistono e tentativi indiretti di approccio sono già avvenuti sotto la cortina dell'opposizione di principio.

Un po' paradossalmente, dovremmo concludere che Garaudy abbia parlato alla Francia guardando all'Italia e che la sua espulsione dal Pcf, filo sovietico, debba valere a sottolineare la diversa linea assunta dal Pci nei confronti dell'Unione Sovietica, in rapporto ai fatti di Cecoslovacchia: ed in genere la tradizione « policentrista » dell'ultimo Togliatti.

Gli elogi a Togliatti, a Longo, a Berlinguer, alla intera direzione del Pci sono accanto alle aspre polemiche con Rochet e Marchais ed alle accuse contro i dirigenti sovietici.

Del resto, la distinzione tra Pci e Pcf, la valorizzazione delle tesi di

Togliatti, è propria di Sartre: il Pci rimane, nell'Europa orientale, il partito europeo dei filosofi della sinistra.

Che ruolo ha la prospettiva italiana nel discorso di Garaudy? Garaudy è stato a lungo un esponente del dialogo: del dialogo con i cattolici, a massimo livello. La « International Dialog Zeitschrift » diretta da Rahner e Vorgrimmler (edita in italiano con il titolo « Rivista internazionale del dialogo ») ha raccolto abitualmente come voce marxista esponenti della letteratura del marxismo vicina a Garaudy.

Recentemente Garaudy ha parlato alla Tv francese assieme al cardinale Daniélou. Vuole il Garaudy rimanere un esponente del dialogo, come categoria pura (nel momento in cui il dialogo sembra diventato un'operazione istituzionale) o cerca un'istituzione in nome di cui condurlo?

La particolare situazione dell'Italia la renderebbe particolarmente adatta alla politica dei filosofi, alla mediazione storica delle ideologie?

Avremmo qui l'ultima prova del successo politico delle ideologie, nel momento in cui la logica del potere degli imperi si impone con tanto rigore in tutto il mondo?

Se il dialogo vuole essere un dialogo tra ideologie, e quindi capace di risoluzioni politiche a livello istituzionale, noi dubitiamo che esso possa avere successo su qualunque piano si situi, anche tra istituzioni ecclesiastiche.

Se il dialogo vuole essere un dialogo tra ideologie, e quindi capace di in questo crediamo, ma pensiamo che esso coincide con la storia comune degli uomini, con la maturazione globale della realtà storica, e non con le fatiscenti diplomazie dei filosofi e dei philosophants.

[Oddo Bucci]

LA DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA COME IDEOLOGIA — *La relazione del padre Diez-Alegrìa al convegno dei teologi moralisti italiani ci pare un rimarchevole saggio di trattamento della dottrina sociale della Chiesa come ideologia. Nella ideologia le motivazioni teoriche sono sempre funzione di considerazioni storiche: proprio perché l'ideologia tende a razionalizzare la realtà, risulta per converso come una storicizzazione della ragione. Marx elaborò la dottrina dell'ideologia per rispetto alla filosofia classica tedesca per un lato, per l'illuminismo e l'economia politica di Smith, Malthus e Ricardo dall'altro.*

Ci pare che il padre Diez-Alegrìa usi di questo metodo per ricondurre le affermazioni delle encicliche papali ai loro presupposti storici, per riconoscere nella affermazione dottrinale la trascrizione di un dato di fatto. Così la Quod apostolici muneris *di Leone XIII porta con sé lo spirito dell'epoca borghese-liberale, affonda le sue radici nel liberalesimo sociale ed economico borghese. La* Rerum novarum *segue il medesimo indirizzo, ta-*

cendo della possibilità della riforma agraria e della fame e della miseria nella quale versava il proletariato nel secolo XIX e proponendo un concetto della proprietà privata immobilistico e conservatore. Pio XI non si differenzia da Leone XIII, Pio XII utilizza un concetto semplicistico di proprietà privata, contrapposto ad un concetto di collettivizzazione in chiave totalitaria: tuttavia essa non blocca nessuna via di uscita che secondo i tempi e le circostanze possa risultare valida. Il concetto di proprietà privata della Mater et magistra *è poco elaborato e preciso, e confonde una proprietà in senso lato con la proprietà privata in senso stretto. Il linguaggio del secondo concilio Vaticano* (Gaudium et spes) *circa la proprietà privata è alquanto imbarazzato: tuttavia esso non afferma esplicitamente il diritto di proprietà privata dei mezzi di produzione. La* Popolorum progressio, *parlando della proprietà privata, mantiene la stessa linea di pensiero della* Gaudium et spes.

Le proposizioni magisteriali sono dunque rigorosamente proposizioni ideologiche: esse sono semplici trascrizioni delle condizioni sociali, sono il riflesso della conflittualità esistente e delle posizioni pratiche che l'istituzione-Chiesa assume nel conflitto in ragione dei suoi interessi istituzionali.

In questo senso esse sono leggibili solo mediante un'ermeneutica: tale ermeneutica consiste nel trattarle appunto come proposizioni ideologiche, cioè nel porle sistematicamente in contatto ed in riferimento con il dato sociale che le sottende, nel togliere loro la forma di proposizione universale e nel far loro assumere il loro contenuto di proposizioni storiche e anzi di scelte politiche.

Noi non facciamo che analizzare la definizione di ermeneutica dei testi magisteriali che il Diez-Alegrìa dà nella seconda delle sue conclusioni: « Elemento essenziale (dell'ermeneutica dei documnti pontifici) è la consapevolezza dei condizionamenti storici ed ideologici che possono influire sulla forma e sul contenuto dei documenti ».

Noi non vogliamo notare le implicazioni ecclesiologiche e teologiche di tale principio ermeneutico: esse sono radicali. Tuttavia noi non neghiamo il problema posto dal Diez-Alegrìa: cioè quello del rapporto tra sviluppo storico della società e dottrina morale e sociale della Chiesa. Tale problema esiste e il Diez-Alegrìa ha il merito di porlo in forma acuta. Quello che contestiamo è la sua soluzione. Essa non fluisce in verità dall'esame della dottrina sociale della Chiesa circa la proprietà privata. Se noi cerchiamo l'identità dottrinale e culturale degli interventi del magistero da Leone XIII sino a Paolo VI, noi la vediamo in riferimento all'errore che la Chiesa intendeva condannare. Tale criterio ci pare positivo nella sua apparente negatività: il magistero fissa le condizioni del cammino spirituale e storico dei cristiani e degli uomini, non lo precostituisce meccanicamente e magicamente. L'intenzione perciò propria dei documenti del magistero è sempre quello di porre un limite, che un errore sostenuto travalica, con il rischio di inaridire e falsificare il cammino di molti cristiani.

L'errore globale, che il magistero intende condannare nel corso del secolo XIX e nel secolo XX, ha due aspetti: da un lato è una nozione della libertà (e dunque della società civile), dall'altro è una nozione dell'autorità (e dunque dello Stato).

Il magistero intende combattere l'affermazione che lo spontaneismo

umano meriti di per se stesso il nome di libertà, senza la mediazione della legge e soprattutto, in radice, senza la mediazione dello Spirito: e l'affermazione che il pubblico potere sia una sorta di principio etico immanente alla società, capace di sanarne le storture, avocandone a sé tutti i poteri. Sotto il primo aspetto, il magistero condanna il liberalesimo sotto l'aspetto etico, politico ed economico: sotto il secondo, il magistero condanna invece il socialismo, il comunismo, lo stalinismo, il totalitarismo.

Questa tematica globale si ripercuote inevitabilmente sul tipo di problemi che il magistero pone per rispetto alla proprietà: contro il secondo tipo di errore il magistero afferma che il regime ordinario e prevalente dei beni economici non può essere la proprietà pubblica: contro il primo tipo di errore il magistero afferma che la proprietà privata dei mezzi di produzione non è un istituto capace di produrre da solo di per se stesso il massimo bene. Se il diritto del singolo a possedere è un diritto naturale, la proprietà privata è un'istituzione, che deve essere contemperata con le altre istituzioni sociali (la famiglia, i vari gradi della società civile) e che soprattutto deve essere spiritualmente, eticamente e politicamente ordinata. Il magistero intende porre delle condizioni di soluzione del problema sociale non offrire una ideologia, cioè un modello globale di soluzione razionale del problema concreto in atto, con scopo di egemonia sociale. Il Diez-Alegria ha trovato l'ideologia nei testi del magistero ed ha richiesto un'ermeneutica ideologica, perché non ha seguito dei criteri di ermeneutica teologica. Non avendo situato i documenti per rispetto agli errori dottrinali e soprattutto avendoli letti come modelli istituzionali, come ideologie, ha dovuto come ideologie interpretearli. I risultati logici sono quelli della inesistenza di una dottrina sociale cristiana. La cattedra che il Diez-Alegria occupa alla Gregoriana dovrebbe intitolarsi « ideologie sociali del cristianesimo ». Sarebbe un titolo coerente. Posto quel che il padre dice, il titolo della sua cattedra non può essere che una mistificazione ideologica.

Abbiamo detto, tuttavia, che il problema del rapporto tra documenti magisteriali e storia sociale esiste: e che il padre Diez-Alegria lo ha chiaramente posto. Qual'è, dal punto di vista cristiano, il senso del progresso sociale? Possiamo dire che esso conduca ad un deperimento delle istituzioni che presuppongono la divisione (ed il dominio) dell'uomo sull'uomo, cioè la proprietà privata e lo Stato? Quando Diez-Alegria pone il problema delle istituzioni comunitarie e del controllo collettivo, pone problemi che sono nella coscienza comune. Egli concederà che questi criteri non sono né liberali né collettivisti e che il loro senso progressivo sta appunto nel tematizzare il deperimento della proprietà e dello Stato. Altrimenti, sarebbero delle ripetizioni.

Ma è necessario pagare le speranze di un più ricco futuro, con questa riduzione della dottrina sociale cristiana ad ideologia? La coscienza matura dell'umanità deve passare per una tale relativizzazione della dottrina, per una tale perdita dell'identità dottrinale del cristianesimo? la storia della verità deve ridursi semplicemente alla verità della storia? Ciò non ci pare accettabile: e ci pare un ben singolare insegnamento per un'assemblea di teologi moralisti che lo ha così festosamente ed acriticamente recepito.

[Gianni Baget Bozzo]